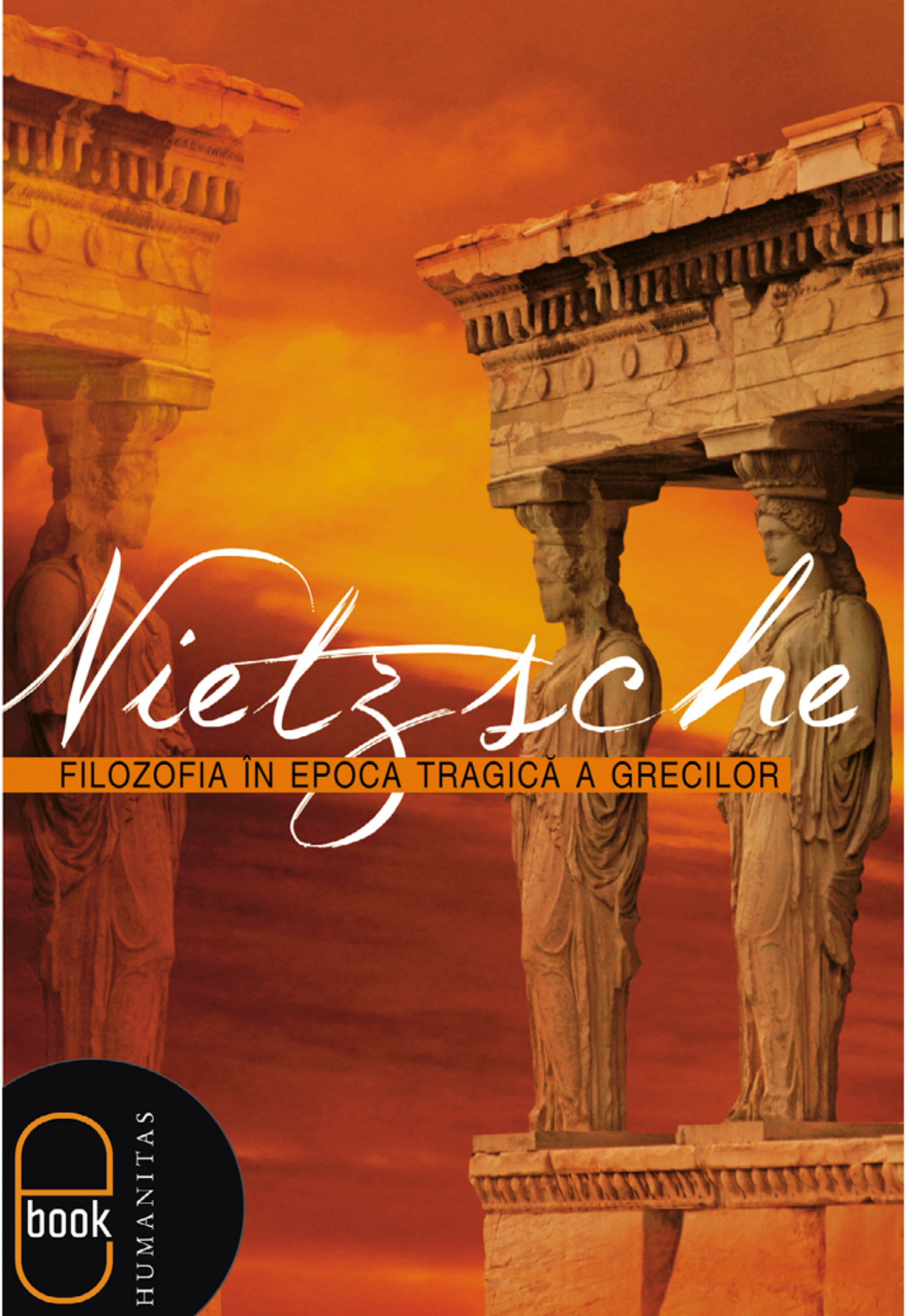
Nietzsche
FILOZOFIA ÎN EPOCA TRAGICĂ A GRECILOR
book
HUMANITAS

Cuprins

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI
FILOZOFIA ÎN EPOCA TRAGICĂ A GRECILOR
PROIECTE DE CONTINUARE (începutul lui 1873)
SCHIȚE DE PLAN (din vara anului 1872)
NOTE COERENTE PENTRU „INTRODUCERE“ (1875)
ÎNSEMNĂRI DESPRE PRESOCRATICI
Empedocle
Democrit
Pitagoreicii
Socrate

Friedrich Nietzsche, filozof al culturii, filolog, scriitor, una dintre personalităţile ilustre ale gândirii moderne din secolul al XIX-lea, s-a născut la 15 octombrie 1844 la Röcken, lângă Lützen, în Germania, într-o familie de pastori luterani. După studiile liceale la colegiul din Pforta urmează cursurile universităţilor din Bonn şi Leipzig, mai întâi la facultatea de teologie, apoi la cea de filologie clasică, având-l ca profesor pe cunoscutul Friedrich Wilhelm Ritschl. Distingându-se, încă din timpul studiilor, ca un strălucit cercetător, Nietzsche este propus de Ritschl pentru catedra de filologie clasică la Universitatea din Basel, pe postul de profesor, pe care-l ocupă în 1869. Din acea perioadă datează prietenia lui Nietzsche – el însuşi muzician şi compozitor – cu Richard Wagner, ale cărui personalitate şi operă au avut asupra gândirii nietzscheene o influenţă substanţială. Decisiv a fost însă pentru această gândire contactul cu filozofia lui Schopenhauer. În 1872 apare *Naşterea tragediei din spiritul muzicii*, studiu cu un deosebit ecou; între 1873–1876, *Consideraţii inactuale* – o culegere de studii şi reflecţii filozofice. Începând din 1876, starea sănătăţii sale se înrăutăţeşte treptat, astfel încât, în 1879, renunţă la postul de profesor, stabilindu-se alternativ în Elveţia, la Sils-Maria pe valea Innului, în Italia şi în sudul Franţei, şi consacrându-se doar scrisului. Din 1878 datează *Omenesc, prea omenesc*, în 1881 apare *Aurora. Gânduri asupra prejudecăţilor morale*, în 1882, *Ştiinţa voioasă*, în 1883–1884, *Aşa grăit-a Zarathustra*, în 1886, *Dincolo de bine şi de rău*, în 1887, *Despre genealogia moralei*, precum şi noi ediţii ale lucrărilor anterioare. În 1889 apare *Amurgul idolilor*. În acelaşi an, Nietzsche, grav bolnav psihic, este internat în diferite clinici. După câteva intervale de remisiune, în care se ocupă de reeditări, de traduceri din operele sale şi îşi continuă corespondenţa, se stinge din viaţă în 1900 la Weimar.

Foto copertă (detaliu): © Pavlos Rekas - Dreamstime.com

Friedrich Nietzsche
Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen

© Humanitas, 2012, pentru prezenta versiune românească (ediţia print)
© Humanitas, 2013 (ediţia digitală)

ISBN: 978-973-50-3973-8 (epub)

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372.743.382; 0723.684.194

FRIEDRICH NIETZSCHE

Filozofia în epoca tragică a grecilor

Traducere din germană de
MIRCEA IVĂNESCU

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Prezentul volum are la bază traducerea lui Mircea Ivănescu apărută la Editura Dacia din Cluj, în 1992, sub titlul *Naşterea filozofiei în epoca tragediei greceşti*.

Forma versiunii româneşti a fost conturată pornind de la ediţia franceză *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Gallimard, 1938, cu o traducere şi o prefaţă de Geneviève Bianquis, care pune laolaltă texte selectate din ediţia a II-a germană a *Operelor complete* (*Grossoktavausgabe Nietzsches Werke – GA*) în 19 volume, apărută la Alfred Kröner Verlag din Leipzig între 1901 şi 1913. Mai precis, ediţia franceză cuprinde selecţii din vol. X al *GA* (expozeul redactat în 1873 pentru Cosima Wagner cu titlul *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, împreună cu schiţele de prefaţă, de introducere, de plan şi de continuare; de asemenea, fragmente grupate sub diverse titluri: *Der letzte Philosoph*, *Der Philosoph als Arzt der Kultur*, *Wissenschaft und Weisheit in Kampfe*), din vol. XIX al *GA* (însemnări şi planuri de curs despre diverşi filozofi presocratici) şi din vol. IX al *GA* (fragmente ale unei drame intitulate *Empedocles*). Dintre acestea, pentru ediţia română au fost păstrate expozeul din vol. X al *GA*, împreună cu schiţele de introducere, de plan şi de continuare, precum şi însemnările şi planurile de curs din vol. XIX al *GA*. Notele de subsol marcate cu cifre, ce conţin completări ale pasajelor despre filozofii presocratici, sunt preluate după ediţia franceză, care foloseşte însemnările de curs ale lui Nietzsche apărute în vol. XIX al *GA*. Ordinea în care sunt grupate şi plasate textele adiţionale diferă însă de ordinea în care se găsesc în ediţia franceză. Notele traducătorului sau, după caz, ale editorului sunt semnalate prin asteriscuri.

Întrucât traducerea în română se concentrează asupra expunerii *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, aceasta neapărând însoţită de celelalte fragmente din vol. X al *GA*, am ales să păstrăm titlul lucrării aşa cum a fost el gândit de Nietzsche: *Filozofia în epoca tragică a*

grecilor, şi nu *Naşterea filozofiei în epoca tragediei greceşti*, titlu inspirat de ediţia franceză din 1938.

Precizăm că traducerea textelor a fost efectuată după varianta germană din *GA*, iar intervenţiile plasate între paranteze drepte aparţin editorului român.

Editorul

FILOZOFIA ÎN EPOCA TRAGICĂ A GRECILOR

1

Există adversari ai filozofiei, şi este bine ca glasurile lor să fie ascultate, mai ales atunci când arată că metafizica nu e recomandabilă capetelor bolnave ale germanilor şi le predică, dimpotrivă, purificarea prin fizică, aşa cum a făcut Goethe, sau vindecarea prin muzică, aşa cum a făcut Richard Wagner. Medicii poporului resping filozofia; şi cine va mai vrea să o justifice va trebui să demonstreze pentru ce popoarele sănătoase au nevoie de filozofie şi la ce au folosit-o. Şi, dacă reuşesc să o facă, poate chiar şi bolnavii vor ajunge la înţelegerea salutară a motivelor pentru care filozofia le este dăunătoare. Fireşte, există exemple elocvente ale manierei în care se poate menţine sănătatea fără nici un fel de practică a filozofiei sau prin folosinţa foarte moderată a filozofiei, aproape ca în joacă: astfel, romanii au trăit în epoca lor bună fără filozofie. Dar am putea găsi exemplul unui popor ajuns bolnav căruia filozofia i-ar fi redat sănătatea pierdută? În cazurile în care filozofia s-a vădit utilă, salutară, preventivă, era vorba de popoare sănătoase, pe cele bolnave ea n-a făcut întotdeauna decât să le îmbolnăvească mai tare. Niciodată, atunci când o naţiune uzată îşi simţea slăbindu-i-se legăturile care-i uneau pe cetăţenii săi, filozofia n-a izbutit să-i strângă la loc într-un întreg pe cei răzleţi. De fiecare dată când vreun om s-a văzut ispitit să se retragă la o parte şi să tragă în jurul său o barieră de izolare egoistă, filozofia a fost întotdeauna gata să-i adâncească această înstrăinare şi să-l distrugă pe omul însingurat prin asemenea izolare. Filozofia este primejdioasă de îndată ce nu se mai bucură de plenitudinea puterilor şi drepturilor sale, şi doar o desăvârşită sănătate naţională îi asigură aceste drepturi – şi încă lucrul nu este valabil pentru toate popoarele.

Să ne întoarcem acum spre acea autoritate supremă care să ne poată ajuta să înţelegem ce anume înseamnă pentru un popor să fie sănătos. Grecii, ca cei care au fost în adevăratul înţeles al cuvântului sănătoşi, au *justificat* o

dată pentru totdeauna filozofia însăşi, prin faptul că au practicat filozofia, şi chiar într-o măsură mult mai mare decât toate celelalte popoare. Ei nici măcar n-au reuşit să se oprească la timp, căci, chiar şi în bătrâneţea cea mai aridă, ei s-au comportat ca admiratori fervenţi ai filozofiei, chiar dacă nu mai înţelegeau prin ea altceva decât subtilităţi pioase şi disocieri sacrosancte ale dogmaticii creştine. Şi prin faptul că nu s-au putut opri la timp ei şi-au diminuat în mare măsură meritul în ochii posterităţii barbare, care, în ignoranţa ei şi în impetuozitatea ei tinerească, s-a împiedicat fatalmente în plasele şi cursele artificial ţesute în evoluţia lucrurilor.

Dimpotrivă însă, grecii au ştiut să înceapă la momentul potrivit, şi această învăţătură, despre când anume trebuie să se înceapă îndeletnicirea cu filozofia, ei o exprimă mai limpede decât oricare alt popor. Şi anume, nu în clipele de mâhnire, aşa cum înţeleg cei care fac să purceadă filozofia din nemulţumire. Ci în clipele de fericire, în acea epocă a bărbăţiei mature, în miezul bucuriei înflăcărate a vârstei adulte, a curajului victorios. Faptul că grecii s-au îndeletnicit cu filozofia la o asemenea vârstă ne învaţă deopotrivă ce este filozofia şi ce trebuie să fie ea, cât şi ce erau în realitate grecii înşişi. Dacă grecii ar fi fost pe atunci nişte spirite practice, pedante şi pioase, nişte petrecăreţi serbezi, aşa cum şi-i imaginează filistinii cultivaţi ai vremurilor noastre, sau dacă ar fi trăit într-o orgie neîntreruptă de entuziasm, de muzică şi de excese vegetative şi emotive, aşa cum presupun minţile ignorante şi himerice, atunci izvorul filozofiei n-ar fi răzbit la lumină printre ei. Ar fi fost cel mult un pârâu repede pierzându-se în nisipuri sau risipindu-se în ceţuri, dar niciodată acel fluviu larg, curgând în valuri maiestuoase pe care-l cunoaştem ca fiind filozofia greacă.

E adevărat că ni s-a arătat cu tot zelul cât de mult au fost în stare să găsească şi să înveţe grecii de la străini, din Orient, şi cât de diferite au fost bunurile pe care le-au luat de acolo. Şi într-adevăr am avea un spectacol minunat dacă i-am pune laolaltă pe aceşti presupuşi învăţători din Orient şi pe aparenţii lor discipoli din Grecia, şi dacă i-am aşeza alături pe Zoroastru cu Heraclit, pe indieni lângă eleaţi, pe egipteni lângă Empedocle, sau chiar pe Anaxagoras printre indieni şi pe Pitagora printre chinezi. În cazurile izolate n-am realizat astfel mare lucru; dar ideea în sine, luată ca întreg, am putea-o accepta, dacă nu ni s-ar impune astfel concluzia că filozofia a fost

doar importată în Grecia, şi nu ar fi crescut din solul natural şi firesc, şi că deci, fiind un lucru străin, mai degrabă i-a ruinat pe greci decât i-a făcut să evolueze. Nimic n-ar fi mai absurd decât să le atribuim grecilor o cultură autohtonă; dimpotrivă, ei şi-au asimilat cultura vie a altor popoare, şi au ajuns atât de departe tocmai pentru că au ştiut să arunce şi mai înainte suliţa pe care un alt popor o lăsase să se oprească. Ei sunt demni de admiraţie în arta de a învăţa în mod rodnic; şi întocmai ca şi ei *trebuie* şi noi să învăţăm de la vecinii noştri, şi să folosim ce am învăţat pentru propria noastră viaţă, şi nu pentru cine ştie ce cunoaştere erudită, ci ca sprijin de la care să ştim să ne înălţăm mai sus decât vecinul. Întrebările şi problemele despre începuturile filozofiei sunt absolut indiferente, căci pretutindeni la început se află doar brutalul, diformul, vidul şi urâtul, şi în orice nu au importanţă decât treptele superioare. Cel care preferă să se ocupe, în loc de filozofia greacă, cu cea egipteană şi persană, pentru că acestea sunt poate mai „originale“ şi în orice caz mai vechi, procedează la fel de neînţelept ca şi cei care nu-şi găsesc liniştea până nu au redus mitologia greacă, atât de magnifică şi de profundă, la înfăţişările mărunte ale lumii fizice, soare, fulgere, furtună, ceţuri – ca fiind primele începuturi, şi care, de exemplu, îşi închipuie că regăsesc în adoraţia obtuză a aceleiaşi bolte cereşti de către ceilalţi indo-germani o formă mai pură a religiei decât credinţa politeistă a grecilor. Drumul spre începuturi duce pretutindeni spre barbarie, şi cel care se ocupă cu grecii trebuie să păstreze totdeauna în minte adevărul că instinctul necontrolat al cunoaşterii poate fi în toate timpurile la fel de barbar ca şi ura faţă de cunoaştere, şi că grecii, prin preţuirea acordată vieţii, printr-o nevoie ideală de viaţă, au ştiut să-şi strunească instinctul neostoit al cunoaşterii, pentru că ei voiau să trăiască îndată ceea ce învăţau. Grecii au filozofat ca oameni de cultură, şi şi-au propus ţelurile culturii, şi şi-au cruţat astfel efortul de a mai inventa o dată din cine ştie ce adâncuri întunecoase autohtone elementele filozofiei şi ştiinţei, şi au purces neîntârziat să împlinească, să dezvolte, să înalţe tot mai sus şi să purifice elementele preluate de la alţii, astfel încât au devenit acum, într-un sens mai înalt şi într-o sferă mai pură, inventatorii unor lucruri noi. Anume, ei au inventat principalele tipuri ale spiritului filozofic, şi întreaga lor posteritate nu a mai adăugat nimic esenţial la acestea.

Orice popor trebuie să se simtă ruşinat odată pus în faţa unui atât de miraculos ideal al unei societăţi de filozofi cum e cea alcătuită de maeştrii greci vechi, Thales, Anaximandros, Heraclit, Parmenide, Anaxagoras, Empedocle, Democrit şi Socrate. Toţi aceşti bărbaţi par ciopliţi pe de-a-ntregul dintr-un acelaşi bloc de piatră. Gândirea şi caracterul lor sunt legate laolaltă de o strictă necesitate. Nici un fel de convenţionalism nu-şi mai are locul în ce-i priveşte, căci pe vremea aceea nu exista o clasă, o ierarhie, a filozofilor şi învăţaţilor. Ei toţi, în singurătatea lor magnifică, sunt singurii a căror viaţă a fost, atunci, închinată cunoaşterii. Ei stăpânesc, toţi, acea virtute energică a celor vechi, prin care îi depăşesc pe toţi cei de mai târziu şi care le permite să-şi găsească propria formă şi să şi-o dezvolte şi metamorfozeze până la înfăţişarea ei cea mai pură în detalii şi cea mai măreaţă în proporţii. Căci nu le-a venit în ajutor pentru a le uşura sarcina nici un fel de modă. Şi astfel şi-au alcătuit, ei împreună, ceea ce Schopenhauer a denumit – spre deosebire de Republica Învăţaţilor – Republica Geniilor: uriaşii se cheamă între ei pe deasupra întinderilor intermediare pustii ale timpului şi, fără să se lase tulburaţi de piticii obraznici şi zgomotoşi care se târâie pe sub ei, îşi continuă sublimul dialog spiritual.

Despre acest sublim dialog al spiritelor mi-am propus să vorbesc aici, şi poate că surzenia noastră modernă va fi în stare să audă şi să înţeleagă ceva din el; sigur, doar o foarte mică frântură. Mie mi se pare că înţelepţii vechi, de la Thales până la Socrate, au rostit în acest dialog, fie şi numai în termenii cei mai generali, tot ceea ce constituie pentru puterea noastră de observaţie adevăratul înţeles al lumii helenice. Ei au dat formă în spusele lor, aşa cum au exprimat şi prin personalităţile lor, marilor trăsături ale geniului grec, a cărui oglindire umbrită, a cărui copie confuză, şi din cauza asta vorbindu-ne doar nedesluşit, reprezintă întreaga istorie a grecilor. Dacă interpretăm cum se cuvine viaţa întreagă a poporului grec, vom găsi întotdeauna răsfrângerea chipului care străluceşte şi iluminează în culori vii în geniile sale cele mai înalte.

Însăşi prima afirmare în viaţă a filozofiei pe pământul grec, sentinţele celor şapte înţelepţi, constituie o trăsătură limpede, de neuitat, în imaginea lumii helenice. Alte popoare îşi au sfinţi, grecii au înţelepţi. S-a spus cu

dreptate că un popor nu va fi caracterizat atât prin oamenii săi mari, cât prin felul în care îi recunoaşte şi îi cinsteşte pe aceşti oameni mari. În alte vremuri, filozoful este un rătăcitor singuratic, făcându-şi o apariţie întâmplătoare parcă într-un mediu ostil, strecurându-se pe furiş parcă sau croindu-şi drum cu pumnii strânşi. Numai la greci filozoful nu este o asemenea apariţie întâmplătoare: când, în secolul al şaselea şi al cincilea, dintre imensele primejdii şi ispite ale unei vieţi secularizate, părăsindu-şi grota de la Trophonios, filozoful păşeşte în atmosfera fastuoasă, în entuziasmul marilor descoperiri, al bogăţiei şi senzualităţii care constituie mediul de viaţă al coloniilor greceşti, simţim imediat că el apare asemenea unui nobil prevestitor, pentru a lucra şi el în slujba aceloraşi idealuri pentru care în acele veacuri lucra şi tragedia şi pe care misterele orfice le sugerau în hieroglifele stranii ale riturilor lor. Judecăţile pe care acei filozofi le formulau, în primul rând despre viaţă şi existenţă, spuneau cu mult mai mult decât sunt în stare să spună judecăţile moderne, pentru că ei aveau în faţa lor o viaţă de o luxuriantă desăvârşire şi pentru că, în cazul lor, spre deosebire de ceea ce ni se întâmplă nouă, sentimentele gânditorului nu se mai lăsau tulburate de lupta dintre dorinţa de libertate, de frumuseţe şi de măreţie a vieţii şi instinctul adevărului preocupat doar de valoarea vieţii. Misiunea filozofului într-o cultură reală, care îşi are un stil unitar al ei, nu mai poate fi nici măcar ghicită de noi, cei de acum, determinaţi cum suntem de împrejurările şi trăirile noastre, pentru că noi nu trăim într-o asemenea cultură. Numai o cultură cum a fost cea greacă ne mai poate vorbi despre ce înseamnă misiunea filozofului, numai ea poate, cum spuneam, să îndreptăţească şi să justifice cu adevărat filozofia, pentru că numai ea, singură, poate să ştie şi să demonstreze cum e cu putinţă ca filozoful să nu fie un rătăcitor care să răsară la întâmplare, după capricii, când ici, când colo. Există o necesitate de oţel care îl leagă pe un filozof adevărat de o adevărată cultură; însă ce se întâmplă când nu există o asemenea cultură? Atunci filozoful este asemenea unei comete, al cărei drum nu poate fi calculat, şi din cauza aceasta el stârneşte spaimă, în vreme ce, în împrejurări favorabile, el luminează asemenea unei constelaţii strălucitoare în sistemul solar al culturii. Aceasta îi face pe greci să-i justifice pe filozofi: pentru că numai în lumea lor filozoful nu este o cometă.

2

După aceste consideraţii mi se va îngădui, cred, fără greutate, să vorbesc despre filozofii preplatonicieni ca despre o comunitate unitară, şi se va înţelege că intenţia mea este să le dedic doar lor această scriere. Cu Platon începe ceva cu totul nou: sau, cum se poate spune cu egală îndreptăţire, începând cu Platon constatăm că le lipseşte filozofilor un anume lucru esenţial, în comparaţie cu cei integraţi în acea Republică a Geniilor cuprinzându-i pe cei care au trăit între Thales şi Socrate. Cine vrea să formuleze o apreciere defavorabilă despre aceşti maeştri vechi îi poate socoti unilaterali, iar pe epigonii lor, în frunte cu Platon, multilaterali. Mai corect şi mai onest ar fi să-i înţelegem pe aceştia din urmă ca fiind nişte caractere hibride ale filozofiei, şi pe cei dintâi ca fiind tipurile pure. Platon însuşi este primul mare hibrid, manifestându-se astfel atât în ce priveşte filozofia, cât şi în personalitatea sa. În a sa doctrină a ideilor se găsesc reunite elemente socratice, pitagoreice şi heraclitice; din cauza aceasta ea nu mai constituie un fenomen tipic pur. Şi un om ca Platon reuneşte în el izolarea regească şi seninătatea augustă, sieşi ajungându-i, a lui Heraclit, cu melancolia şi compasiunea cuprinzătoare a legislatorului Pitagora şi însuşirile de dialectician atât de profund cunoscător al sufletului omenesc cum a fost Socrate. Toţi filozofii de mai târziu sunt asemenea caractere impure, mixte; iar în cazurile în care din rândurile lor se desprinde câte o personalitate mai unitară, cum au fost de pildă cinicii, nu se mai poate spune că ar fi vorba de tipuri, ci de caricaturi. Mult mai important este însă că ei au fost întemeietori de secte şi că sectele constituite de ei au fost, toate laolaltă, focare de opoziţie împotriva culturii helene şi a unităţii de stil caracterizând până atunci această cultură. Ei căutau în felul lor mântuirea, dar numai pe cea a unor indivizi izolaţi sau cel mult a unor grupuri de prieteni şi discipoli care le erau lor apropiate. Activitatea şi gândirea filozofilor mai vechi se îndreaptă însă, chiar şi poate pe neştiute, spre vindecarea şi purificarea tuturor. Ei ştiau că, atunci, cursul viguros al culturii greceşti nu trebuia oprit, primejdiile înfricoşătoare trebuiau înlăturate din drum, că filozoful trebuia să-şi protejeze, să-şi apere patria. După Platon, filozoful este în exil şi conspiră împotriva patriei sale.

Este un mare nenoroc că ne-au rămas atât de puţine de la filozofii mai vechi şi că doctrinele lor, în construcţia lor întreagă, unitară, ne lipsesc. Din cauza acestei pierderi, îi măsurăm fără să vrem cu unităţi de măsură false şi, influenţaţi de pura întâmplare că lui Platon şi Aristotel nu le-au lipsit niciodată preţuitorii şi copiştii, gândim acum în chip nefavorabil despre cei mai timpurii. Sunt unii care cred că există o providenţă anume a cărţilor, *o fatum libellorum*; dar asta ar însemna că e o providenţă răuvoitoare cea care a găsit cu cale să ne răpească pe Heraclit, minunatul poem al lui Empedocle, scrierile lui Democrit, pe care anticii îl socoteau egalul lui Platon şi care îl depăşeşte pe acesta în ingenuitate, şi ni i-a împins în mâini, ca o compensaţie, pe stoici, pe epicurei şi pe Cicero. Probabil că partea cea mai magnifică a gândirii greceşti şi a expresiei sale în cuvinte s-a pierdut pentru noi; o soartă care nu are de ce să-l mire pe cel ce-şi aminteşte de destinul nefericit al lui Scotus Eriugena sau al lui Pascal, şi care se gândeşte că, până şi în secolul nostru luminat, prima ediţie a *Lumii ca voinţă şi reprezentare* a lui Schopenhauer a fost transformată în maculatură. Dacă cineva vrea să-şi închipuie că există o soartă anume, acţionând ca o fatalitate în asemenea împrejurări, poate s-o facă, spunându-şi odată cu Goethe: „Nu se plângă nimeni de timpul netrebnic, căci, orice s-ar spune, el e cel puternic“. Salvate în izolarea lor, asemenea rămăşiţe se arată a avea o putere mai mare decât puterea adevărului. Omenirea dă rar la iveală o carte bună, în care să se audă cântecul, îndrăzneţ şi liber, de luptă, al adevărului, cântecul eroismului filozofic; şi depinde de cele mai meschine întâmplări, de câte o neaşteptată întunecare a minţii, de tresăririle şi răbufnirile superstiţioase, până la urmă de lenea de a scrie, de cari sau până şi de vremea proastă şi de ploaie ca o asemenea carte să mai trăiască un secol încă sau să ajungă repede putreziciune şi pulbere. Dar să nu ne plângem şi să rostim şi noi cuvintele de dojană şi de consolare ale lui Hamann, care le spunea celor deplângând operele vechi pierdute: „Oare un artist care a izbândit să treacă o boabă de linte prin urechile acului nu are într-o baniţă destule alte boabe de linte pentru a-şi exercita îndemânarea astfel dobândită? Aceasta e întrebarea care s-ar cuveni pusă tuturor învăţaţilor care nu se pricep să se folosească mai înţelept de operele Antichităţii decât face acela cu bobul de linte“. În cazul nostru ar mai fi de adăugat că n-am

mai fi avut nevoie să ne fi transmis nici un cuvânt, nici o anecdotă, nici o dată calendaristică în plus faţă de cele ce ne-au parvenit, ba chiar că ne-ar fi ajuns şi mai puţine încă, pentru a spune cu toată dreptatea că grecii îşi justifică filozofia.

O epocă atât de mult având de suferit de pe urma aşa-numitei culturi generale, dar care e în realitate lipsită de cultură adevărată şi de orice unitate de stil în viaţa sa proprie, nu va şti să facă nimic din ce se cuvine făcut cu filozofia chiar dacă geniul însuşi al adevărului ar proclama o asemenea filozofie în străzi şi prin pieţe. Filozofia rămâne într-o asemenea epocă monologul doct al visătorilor care-şi fac plimbarea singuratică, ocupaţia întâmplătoare a unor izolaţi, taina ascunsă prin iatacuri sau pălăvrăgeala anodină între bătrâni academicieni şi copii. Nimeni nu se mai simte liber să rişte să împlinească în sine legea filozofiei, nimeni nu mai trăieşte o viaţă de filozof, cu acea fidelitate elementară, omenească a unui antic care se simte obligat, oriunde ar fi fost, orice ar fi făcut, să se comporte ca un stoic odată ce jurase credinţă porticului de la Stoa. Toată filozofarea modernă este mărginită din punct de vedere politic, poliţienesc, de către guverne, biserici, academii, moravuri, mode şi laşităţi omeneşti şi făcută să îmbrace aparenţele erudiţiei: ea se opreşte acum la câte un suspin – „dacă totuşi“ sau la constatarea plină de regret „asta a fost odată“. Filozofia şi-a pierdut raţiunea de a fi, şi, din cauza aceasta, omul modern, dacă ar avea curaj şi ar fi cinstit cu sine, ar trebui s-o repudieze şi s-o izgonească în cuvinte asemănătoare cu cele prin care Platon i-a alungat pe poeţii tragici din cetatea sa. Firește, ar mai putea replica, aşa cum şi poeţilor tragici le mai rămânea o replică împotriva lui Platon. Filozofia ar putea, dacă ar fi silită vreodată să ia cuvântul întru apărarea ei, să spună: „Popor sărman! E vina mea oare că trebuie să mă furişez printre voi ca un profet rătăcind neînţeles prin ţară străină, şi că trebuie să mă ascund şi să mă travestesc, ca şi cum aş fi un păcătos, şi voi, judecătorii mei? Priviţi-o pe sora mea, arta! Şi ea suferă ca şi mine, am căzut printre barbari şi nu mai ştim unde să ne găsim mântuirea. Aici, e drept, nu mai avem raţiune de a exista; însă judecătorii care odată ne vor recunoaşte drepturile vă vor judeca şi pe voi şi vă vor spune: «Mai întâi să aveţi o cultură, şi atunci veţi învăţa şi voi ce vrea şi ce poate să înfăptuiască filozofia»“.

3

Filozofia greacă pare să înceapă cu o idee fără noimă, cu propoziţiunea că apa ar fi originea şi pântecul matern al tuturor lucrurilor. Este oare într-adevăr necesar să ne oprim aici şi să luăm o asemenea idee în serios? Da, şi anume din trei motive: în primul rând, pentru că poziţiunea aceasta exprimă ceva despre originea lucrurilor; în al doilea rând, pentru că face aceasta fără imagini şi fără fabule şi basme; şi, în sfârşit, în al treilea rând pentru că în ea se găseşte cuprins, chiar şi dacă numai în stare embrionară, gândul că „totul este una“. Motivul pe care l-am numit întâi îl lasă pe Thales încă în tovărăşia celor religioşi şi superstiţioşi, cel de-al doilea însă îl scoate din acea companie şi ni-l înfăţişează ca un cercetător al naturii, dar prin puterea celui de-al treilea dintre motivele enumerate Thales se arată a fi cel dintâi filozof grec. Dacă ar fi spus: din apă se face pământ, am fi avut doar o ipoteză ştiinţifică, falsă, însă cu toate acestea greu de respins. Dar el a trecut dincolo de domeniul ştiinţific. Prin expunerea acestei concepţii despre unitatea tuturor lucrurilor, cuprinsă în ipoteza despre apă ca treaptă inferioară a înţelegerilor fizice, Thales nu numai că şi-a depăşit timpul său, ci a făcut un salt dincolo de el. Observaţiile sărace şi dezordonate de ordin empiric pe care Thales le făcuse cu privire la modalităţile de prezenţă şi la transformările apei sau, mai exact spus, ale umidităţii nu i-ar fi permis o asemenea generalizare enormă şi nici măcar nu i-ar fi sugerat-o; ceea ce l-a împins la aceasta a fost un principiu de credinţă metafizic, care îşi are originea într-o intuiţie mistică şi pe care o întâlnim în toate filozofiile, în toate încercările mereu reînnoite de a-i da o exprimare mai adecvată: – principiul „totul este unul şi acelaşi lucru“.

Este remarcabil cât de despotic şi de autoritar se comportă o asemenea credinţă cu tot ceea ce ţine de domeniul empiriei: şi tocmai de la Thales putem învăţa cum a procedat filozofia în toate epocile atunci când a vrut să răzbească, dincolo de obstacolele ridicate de experienţă, spre ţelul ei care o atrage cu o putere magică. Ea înaintează prin salturi uşoare, speranţa şi presimţirea îi înaripează gleznele. Raţiunea calculatoare îi mai gâfâie greoaie în urmă şi caută sprijine mai bune spre a mai ajunge şi ea la acea ţintă fascinantă la care semena ei zeiască a şi ajuns. Ai crede că vezi doi

călători în faţa unui torent sălbatic dintr-o pădure, care duce cu sine pietrele rostogolite: unul sare cu pas uşor dincolo, folosind pietrele ca sprijin şi avântându-se de la sine, mereu mai departe, chiar dacă le aude răsturnându-se după sine în adâncuri. Celălalt se opreşte neajutorat în orice clipă, trebuie să-şi construiască întâi temeiuri, care să-i susţină pasul greoi, calculat, şi câteodată nu-i reuşeşte, şi atunci nu-l mai ajută nici un zeu să treacă peste apele torentului. Şi deci ce anume duce gândirea filozofică atât de grăbită la ţelul ei? Oare se deosebeşte ea de gândirea calculatoare şi chibzuitoare doar pentru că străbate mai repede spaţii mai întinse? Nu, căci piciorul ei e condus de o putere străină, nelogică – fantezia. Purtată de ea, o asemenea gândire sare mai departe, din posibilitate în altă posibilitate, care de fiecare dată este luată ca fiind sigură; ici şi colo gândirea însăşi cuprinde în zbor asemenea certitudini. Un presimţământ genial i le arată, ghiceşte de departe că în acest punct anume sunt certitudini demonstrabile. Dar forţa fanteziei este deosebit de viguroasă în cuprinderea fulgerătoare şi în luminarea asemănărilor: reflecţia aduce după aceea unităţile de măsură şi şabloanele şi caută să înlocuiască similitudinile prin echivalări, cele văzute în succesiune prin cauzalităţi. Însă chiar dacă aşa ceva n-ar fi niciodată posibil, chiar în cazul lui Thales, actul acesta nedemonstrabil al filozofării ar avea totuşi o valoare: dacă s-au destrămat toate protezele şi dacă logica şi rigoarea empiriei se ridică împotriva principiului „totul este apă“, tot mai rămâne, după prăbuşirea construcţiei ştiinţifice, un rest în picioare; şi tocmai în acest rest se află o forţă activă şi în acelaşi timp speranţa unei rodnicii viitoare.

Nu vreau, fireşte, să spun că anume gândirea, în oricare îngrădire ori atenuare a sa, sau ca alegorie, mai păstrează poate un fel de „adevăr“: cum ar fi de pildă pentru un artist plastic, oprit în faţa unei cascade şi văzând în formele care-i răsar în faţă un joc al apelor alcătuind chipuri artistice cu trupuri de oameni şi animale, cu măşti, plante, stânci, nimfe, bătrâni şi orice alt fel de tipuri imaginabile, astfel încât pentru el afirmaţia „totul este apă“ ar fi confirmată. Gândul lui Thales îşi are, în mult mai mare măsură, tocmai în aceasta valoarea – chiar şi după ce am recunoscut că este nedemonstrabil –, şi anume prin faptul că n-a fost rostit în nici un caz la modul mitic şi alegoric. Grecii, dintre care Thales s-a făcut dintr-odată atât de remarcabil, erau prin aceasta exact contrariul oricăror realişti, întrucât aceştia nu

credeau la drept vorbind decât în realitatea oamenilor şi a zeilor şi socoteau întreaga natură deopotrivă doar ca întrupare, mascaradă şi metamorfoză a acestor zei-oameni. Omul era pentru ei adevărul şi sâmburele central al lucrurilor, toate celelalte doar aparenţă şi joc înşelător. Şi tocmai din cauza aceasta le era incredibil de greu să cuprindă conceptul ca concept: şi invers faţă de moderni, pentru care chiar şi personalul se sublimează în abstracţii, pentru ei chiar şi lucrul cel mai abstract se concretiza iarăşi şi iarăşi în persoană. Thales însă a spus: „Nu omul, ci apa este realitatea lucrurilor“, şi el începe să creadă în natură, în măsura în care crede cel puţin în apă. Ca matematician şi astronom el se ridicase cu răceală împotriva a tot ce era mitic şi alegoric, şi, chiar dacă nu i-a reuşit să se limpezească până la abstracţia pură pentru a spune „totul e unul“ şi s-a oprit pe drum, la o exprimare de domeniul fizicii, el a fost totuşi printre grecii timpului său o apariţie rară şi stranie. Poate că acei atât de surprinzători orfici au mai avut capacitatea de a înţelege abstracţiile şi de a gândi neplastic într-o măsură mai mare decât el: numai că lor nu le-a reuşit exprimarea acestei înţelegeri decât numai în forma alegoriei. Chiar şi Pherekydes din Syros, care îi este aproape lui Thales în timp şi în ce priveşte unele dintre concepţiile sale fizice, pluteşte cu exprimările sale în acest domeniu, în acea regiune intermediară, în care mitul se mai îmbină cu alegoria încă; astfel încât, de exemplu, el îndrăzneşte să compare pământul cu un stejar înaripat, care pluteşte prin văzduh cu aripile desfăcute şi pe care Zeus, după înfrângerea lui Cronos, îl învăluie într-o splendidă mantie de ceremonie pe care el a brodat, cu mâna lui, ţările, apa şi râurile. În comparaţie cu o asemenea filozofare întunecat-alegorică, şi care se traduce în vizibil, Thales este un maestru cu puteri creatoare care a început să vadă natura în profunzimile ei pure fără fabulaţii fantastice. Dacă în acest proces el s-a folosit de ştiinţă şi de noţiuni demonstrabile, pe care le-a depăşit însă curând, aceasta este de asemenea un indiciu tipic al minţii filozofice. Cuvântul grec care îl desemnează pe „înţelept“ aparţine din punct de vedere etimologic familiei lui *sapio*, gust, *sapiens* fiind gustătorul, *sisyphos* omul cu gustul cel mai dezvoltat; o degustare şi recunoaştere

precisă, o capacitate însemnată de a deosebi constituie deci, din unghiul de observaţie al poporului, arta propriu-zisă a filozofului. El nu este un om

deştept, dacă prin deştept se înţelege acela care în propriile sale treburi desprinde ceea ce e bun; Aristotel spune cu dreptate: „Ceea ce ştiu Thales şi Anaxagoras se va numi a fi neobişnuit, uimitor, dificil, zeiesc, dar nefolositor, pentru că ei nu aveau de a face cu lucrurile omeneşti“. Prin această selectare şi despărţire a ceea ce este neobişnuit, uimitor, dificil, divin se delimitează filozofia de ştiinţă, tot aşa cum prin evidenţierea nefolositorului se delimitează de deşteptăciune. Ştiinţa se sprijină, fără asemenea desprinderi din comun, fără asemenea subtilităţi ale gustului, pe tot ceea ce poate fi ştiut, în dorinţa oarbă de a cunoaşte totul, cu orice preţ; gândirea filozofică, dimpotrivă, este întotdeauna pe urma lucrurilor care sunt cele mai demne de a fi ştiute, a celei mai mari şi importante cunoaşteri. Acum, conceptul măreţiei este schimbător, atât în domeniul moral, cât şi în cel estetic; astfel că, dacă filozofia începe cu o legiuire a măreţiei, este legată de ea şi putinţa de a da nume. „Acesta este mare“, spune ea şi prin asta îl ridică pe om mai presus de pofta oarbă şi nestăpânită a instinctului său de cunoaştere. Ea controlează acest instinct prin conceptul măreţiei; şi cel mai mult face aceasta prin faptul că se consideră cea mai măreaţă cunoaştere, cea a esenţei şi a miezului lucrurilor, ca fiind cu putinţă de a fi câştigată şi

chiar ca fiind câştigată. Când Thales spune „totul e apă“, atunci omul zvâcneşte mai presus de starea în care pipăia orbeşte şi se târa, asemenea unui vierme, în ştiinţele izolate, el presimte dezlegarea finală a problemelor şi trece, prin această presimţire, dincolo de limitările comune de pe treapta de jos a cunoaşterii. Filozoful caută să lase să răsune în el însuşi acordul deplin al lumii şi se străduieşte să-l dezvăluie în concepte; în vreme ce este contemplativ asemenea unui artist creator, milos asemenea unui spirit religios, iscodind după ţeluri şi cauzalităţi asemenea unui om de ştiinţă, în vreme ce se simte avântându-se către macrocosmos, el mai păstrează luciditatea de a se observa cu răceală pe sine ca pe o răsfrângere a lumii, acea luciditate pe care o are artistul dramatic când se metamorfozează în alte trupuri, vorbeşte din ele şi ştie de asemenea să-şi proiecteze în afară, în versuri scrise, această metamorfozare. Ceea ce e aici versul pentru poet este pentru filozof gândirea dialectică; spre ea îşi întinde el mâinile, spre a opri în loc vraja de care e stăpânit, spre a-i da forma unui chip tăiat în piatră. Şi

tot aşa cum pentru un artist dramatic cuvântul şi versul sunt doar o bâiguială într-o limbă străină, pentru a putea spune în ea ce a trăit şi a contemplat el şi ceea ce el nu poate vesti direct decât prin gest şi prin muzică, tot astfel exprimarea acelei intuiţii filozofice profunde prin dialectică şi reflecţie ştiinţifică este, într-o privinţă, singurul mijloc pentru a împărtăşi cele contemplate, dar un mijloc sărăcăcios, de fapt o traducere metaforică, cu totul şi cu totul infidelă, într-o sferă şi o limbă diferite. Astfel a contemplat Thales unitatea celor ce sunt; şi când a vrut să o împărtăşească şi celorlalţi, a vorbit despre apă!

4

Dacă tipul general al filozofului răsare, în imaginea lui Thales, învăluit încă parcă în ceţuri, chipul marelui său urmaş ne vorbeşte mult mai limpede. Anaximandros din Milet, primul scriitor filozof al vechimii, scrie întocmai aşa cum va scrie filozoful tipic, atâta vreme cât spontaneitatea şi naivitatea nu-i sunt răpite prin solicitări înstrăinante: într-o scriere lapidară, măreţ stilizată, aducând propoziţiune cu propoziţiune mărturia unei noi iluminări şi expresia adăstării într-o contemplaţie elevată. Gândirea şi forma sa sunt jaloane pe calea către cea mai înaltă înţelepciune. Astfel, Anaximandros spune o dată, cu o inegalabilă energie concentrată: „De acolo de unde îşi trag întemeierea lucrurile, tot acolo trebuie să se şi prăbuşească, potrivit cu necesitatea; căci ele trebuie să plătească ispăşirea şi să fie judecate pentru nedreptăţile lor, potrivit cu ordinea timpului“. Enigmatică sentinţă a unui adevărat pesimist, scriere oraculară pe piatra de hotar a filozofiei greceşti, cum te vom putea tălmăci oare?[1]

1. Traducerea fragmentului în ediţia românească – Ion Banu şi Adelina Piatkowski (coord.), *Filozofia greacă până la Platon*, vol. I, partea 1, p. 181, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979 – este: „De acolo de unde se produce naşterea lucrurilor, tot de acolo le vine şi pieirea, potrivit cu necesitatea, căci ele trebuie să dea socoteală unele altora, pentru nedreptatea făcută, potrivit cu rânduiala timpului“ (trad. fragm. după Simplicius, *Phys*., 24, 13, versiune românească de Maria Marinescu-Himu) (*n.tr*.).

Singurul moralist cu adevărat serios al veacului nostru vorbeşte inimii noastre cu o observaţie asemănătoare în *Parerga* (volumul II, capitolul 12, „Adaos la învăţătura despre suferinţele lumii“, Anexă): „Criteriul cuvenit

pentru judecarea fiecărui om este că, la drept vorbind, el este o fiinţă care nici nu trebuie să existe, ci îşi ispăşeşte existenţa prin suferinţe felurite şi prin moarte; – şi atunci ce se poate aştepta de la o asemenea făptură? Nu suntem de fapt nişte păcătoşi condamnaţi la moarte? Ne ispăşim naşterea, în primul rând prin viaţă, şi în al doilea rând prin moarte“. Cine citeşte această învăţătură, extrasă din fizionomia destinului nostru omenesc comun, şi recunoaşte aici reaua alcătuire structurală a fiecărei existenţe omeneşti, care face ca nimeni să nu suporte să fie privit cu atenţie şi din cea mai mare apropiere – deşi vremea noastră obişnuită cu sărăcia biografică ar părea să gândească altminteri şi mai solemn despre demnitatea omului –; cine, asemenea lui Schopenhauer, a auzit „în aerul înălţimilor indice“ cuvântul sfânt despre valoarea morală a existenţei, acela va fi cu greu reţinut să nu recurgă la o metaforă în cel mai înalt grad antropomorfică, să nu tragă din limitările vieţii omeneşti o asemenea concluzie mohorâtă şi să n-o transpună apoi asupra caracterului general al oricărei existenţe. Poate că nu e logic, dar în orice caz e foarte omenesc şi mai ales este cu totul în stilul acelui salt filozofic pe care l-am descris mai sus să privim acum, laolaltă cu Anaximandros, întreaga devenire ca pe o emancipare, ce se cuvine pedepsită, de la fiinţa veşnică, ca o nedreptate care va trebui ispăşită cu decăderea. Tot ceea ce a devenit odată decade din nou, fie că ne gândim la viaţa omului, sau la apă, sau la cald şi rece; pretutindeni unde sunt constatate anumite calităţi, se cuvine să profetizăm decăderea şi stingerea acestor calităţi, aşa cum ne este arătat prin dovezile unei enorme experienţe. Niciodată, aşadar, o fiinţă care stăpâneşte anumite însuşiri şi este alcătuită din ele nu poate fi originea şi principiul lucrurilor; ceea ce fiinţează cu adevărat, a conchis Anaximandros, nu poate stăpâni nici un fel de însuşiri definite, altminteri ar însemna că şi acesta, asemenea tuturor celorlalte lucruri, a fost creat şi va trebui să se destrame. Pentru ca devenirea să nu înceteze, trebuie ca fiinţa originară să fie nedefinită. Nemurirea şi veşnicia fiinţei originare constă nu în faptul că ar fi infinită şi inepuizabilă – aşa cum presupun în general interpreţii lui Anaximandros –, ci în faptul că ea este lipsită de acele anume calităţi care duc spre pieire; din cauza aceasta ea nici nu poartă alt nume decât „Indeterminatul“. Această fiinţă originară astfel numită este înălţată mai presus de devenire şi tocmai prin aceasta este

chezăşie a veşniciei şi scurgerii nestăvilite a devenirii. Această ultimă unitate în acel „Indeterminat“, obârşia tuturor lucrurilor, nu poate fi desemnată de om altfel decât la modul negativ, drept ceva căreia din lumea devenirii ce ne stă în faţă nu i se poate atribui nici un predicat şi din cauza aceasta ar putea să fie socotită deopotrivă cu „lucrul în sine“ kantian.[2]

2. A fost făcută remarca, mai ales de către traducătorii în franceză ai lucrării lui Nietzsche, că acesta a ţinut la redarea prin „Indeterminat“ a termenului *Apeiron* al filozofului grec. El a fost transpus în feluri variate – Infinit, Nesfârşit, Nelimitat, sau prin transcrierea termenului grec, *Apeiron* – şi explicat de asemenea în feluri diferite, dar mereu cu accentuarea caracterului material pe care se presupune că i l-a atribuit gânditorul (*n.tr*.).

Însă cine este dispus să se certe cu alţii în privinţa aceasta întrebându-se ce ar fi fost la urma urmei această substanţă originară, dacă ea ar fi cumva ceva intermediar între aer şi apă sau poate între aer şi foc, nu l-a înţeles deloc pe filozoful nostru; ceea ce de asemenea trebuie să se spună şi despre cei care se întreabă cu toată seriozitatea dacă Anaximandros nu şi-a imaginat substanţa primordială ca un amestec al tuturor substanţelor existente. Mai degrabă trebuie să ne îndreptăm privirile într-acolo unde putem învăţa că Anaximandros, de fapt, nu a mai tratat problema originii acestei lumi la modul pur fizic, şi anume spre acea formulare lapidară pe care am reprodus-o la început. Când el a văzut în primul rând în multiplicitatea lucrurilor create o sumă de nedreptăţi pentru care trebuie să se dea socoteală, a cuprins prin aceasta, cu un gest îndrăzneţ, ca primul dintre greci, ghemul celor mai profunde probleme etice. Cum poate să piară ceva ce are dreptul să existe? Pentru ce aceste naşteri şi această devenire fără odihnă, pentru ce expresia aceasta a suferinţelor dureroase pe chipul naturii, pentru ce această trenodie niciodată sfârşindu-se în toate împărăţiile existenţei? Din lumea aceasta a nedreptăţii, a ruşinoasei decăderi de la unitatea originară, Anaximandros se refugiază într-o cetate metafizică, şi, de la înălţimile ei aplecându-se, îşi lasă privirea să se rotească larg jur-împrejur, pentru ca, în sfârşit, după o tăcere îngândurată, să adreseze tuturor creaturilor întrebarea: „Ce valorează existenţa voastră? Şi dacă nu preţuieşte nimic, pentru ce sunteţi voi aici? Prin propria voastră vină, văd eu, adăstaţi voi în existenţa aceasta. Şi pentru ea va trebui să daţi socoteală cu moartea. Priviţi cum se ofileşte pământul vostru; mările se trag îndărăt şi seacă,

scoicile de mare, pe munţi, vă arată cât de mult au secat apele mării; focul va distruge de pe acum lumea, în cele din urmă ea va pieri în zădărnicie şi fum; însă mereu şi din nou se va clădi iarăşi o asemenea lume a celor trecătoare; cine va izbuti să vă mântuie de blestemul devenirii?“

Unui om care pune asemenea întrebări, a cărui gândire avântată sfâşie neîncetat plasa vicleşugurilor empirice, pentru a-şi lua mereu pornirea către cele mai înalte lumi supralunare, nu-i poate fi salutară orice modalitate de viaţă. Credem în tradiţia care ne spune că el umbla în vestminte deosebit de solemne şi vădea, în gesturile şi în obişnuinţele sale de viaţă, o mândrie cu adevărat tragică. Trăia întocmai aşa cum scria; vorbea la fel de solemn cum se îmbrăca; îşi ridica mâna şi îşi aşeza piciorul păşind ca şi cum această existenţă ar fi fost o tragedie în care el fusese născut să joace rolul eroului. În toate, el a fost marele model al lui Empedocle. Concetăţenii săi l-au ales să conducă o colonie care a pornit din cetatea natală – poate că se bucurau în acelaşi timp că-i pot acorda o cinstire şi că pot scăpa de el. Chiar şi gândirea sa pornea să întemeieze colonii: în Efes şi în Elea semenii săi n-au scăpat de el, şi, când nu se puteau hotărî să rămână în locul unde se afla el, se ştia totuşi că cei plecaţi aveau să fie conduşi de el şi acolo unde acum purcedeau să păşească mai departe, fără el.

Thales arată nevoia de a simplifica împărăţia multiplicităţii şi de a coborî până la simpla dezvoltare sau travestire a unei singure calităţi, apa. Anaximandros merge mai departe decât el cu doi paşi. El se întreabă pe de o parte: „Dacă există în fond o unitate veşnică, atunci cum e posibilă această multiplicitate?“ şi-şi desprinde răspunsul din caracterul contradictoriu al acestei multiplicităţi care se devorează şi se neagă pe sine însăşi. Existenţa acestei multiplicităţi devine pentru el un fenomen moral, ea nu e justificată, ci îşi ispăşeşte continuu existenţa prin însăşi pieirea ei. Dar apoi îi vine în minte şi întrebarea aceasta: „De ce n-a pierit încă de mult tot ceea ce devine, căci totuşi s-a scurs acum o întreagă eternitate de timp? De unde acest mereu reînnoit curent al devenirii?“ Şi nu ştie să se salveze din faţa acestei întrebări decât prin posibilităţi mitice: veşnica devenire nu-şi poate avea originea decât în fiinţa veşnică, condiţiile pentru căderea de la acea fiinţă la o devenire întru nedreptate sunt mereu aceleaşi, constelaţia lucrurilor este în aşa fel constituită încât nu se prevede nici un sfârşit pentru

desprinderea fiinţelor izolate din pântecul originar al „Indeterminatului“. Şi aici a rămas Anaximandros, adică a rămas în umbrele adânci care se întind asemenea unor fantasme uriaşe pe munţii unor asemenea observaţii despre lume şi viaţă. Cu cât mai mult voia gândul să se apropie de problema exprimată în întrebarea cum din indeterminat poate lua naştere prin cădere determinatul, din veşnic – vremelnicul, din dreptate – nedreptatea, cu atât mai adâncă era noaptea.

5

Din miezul acestei nopţi mistice în care era învăluită întrebarea lui Anaximandros a păşit Heraclit din Efes şi a luminat-o printr-un fulger dumnezeiesc. „Privesc devenirea, strigă el, şi nimeni nu a urmărit vreodată cu atâta atenţie această veşnică bătaie a valurilor şi acest veşnic ritm al lucrurilor. Şi ce am văzut? Legităţi, certitudini infailibile, dreptul străbătându-şi mereu aceleaşi căi, Eriniile judecătoare, aşteptând fiecare încălcare a legilor, întreaga lume spectacolul unei dreptăţi atotstăpânitoare şi demonic atotprezente, supuse lor, puterile naturii. Şi nu pedepsirea celor devenite am văzut, ci îndreptăţirea devenirii. Şi când s-a dezvăluit greşeala, căderea în formele de nestrămutat, în legile sfânt păzite? Acolo unde stăpâneşte nedreptatea, acolo este arbitrariu, dezordine, neregularitate, contradicţie; însă acolo unde dreptatea şi fiica lui Zeus, Dike, stăpânesc singure, ca în lumea aceasta, cum s-ar putea afla acolo sfera vinovăţiei, a penitenţei, a judecăţii şi deopotrivă locul de execuţie al tuturor condamnaţilor?“[3]

3. Insistenţa asupra aspectului moral al devenirii este cea care-l va face pe Nietzsche, după cum s-a observat, să traducă termenul *hybris* nu prin greşeală, şi nici prin vinovăţie, ci de-a dreptul prin *crimă* (*Frevel*, în germ.) (*n.tr.*).

Din această intuiţie a desprins Heraclit două negaţii care merg împreună şi care vor reieşi în lumină abia prin comparaţia cu preceptele predecesorilor săi. Pe de o parte, el a negat dualitatea unor lumi cu totul diferite, la a cărei acceptare fusese împins Anaximandros; el nu a mai despărţit o lume fizică de una metafizică, o împărăţie a însuşirilor definite de o împărăţie a indeterminării nedefinite. Acum, după acest prim pas, el nu

mai putea fi oprit nici de la o îndrăzneală cu mult mai mare a negaţiei: a negat pur şi simplu fiinţa. Căci această singură lume pe care a menţinut-o existentă – împrejmuită de veşnice legi nescrise, revărsându-se şi retrăgându-se în pulsaţia de bronz a ritmului etern – nu arată nicăieri o încremenire, o rezistenţă indestructibilă, o fortăreaţă care să dăinuie în furia curentului. Cu mai multă putere decât Anaximandros şi-a ridicat strigătul Heraclit: „Nu văd nimic altceva decât devenirea. Nu vă lăsaţi înşelaţi! În ochiul vostru care nu răzbate departe, şi nu în esenţa lucrurilor, stă vina dacă veţi crede că vedeţi undeva pământ, ceva ferm în marea devenirii şi a petrecerii. Folosiţi nume ale lucrurilor, ca şi cum ele ar avea o dăinuire încremenită; dar chiar râul în care coborâţi a doua oară nu mai este acelaşi de prima dată.“[4]

4. Două aspecte minunate i-au reţinut privirea: mişcarea veşnică, negaţie a duratei şi a imobilităţii, şi legea unică controlând această mişcare. Sunt două intuiţii ameţitoare: calea ştiinţelor naturale era fără îndoială atunci foarte scurtă şi puţin sigură; dar erau adevăruri în care spiritul se simţea dator să creadă, oricât ar fi fost, pe de o parte, de înfricoşătoare viziunea deschisă astfel, pe cât era, pe de altă parte, de liniştitoare… El consideră o greşeală şi o prostie credinţa în ceva permanent. Dar mai adaugă şi gândul acesta, că tot ceea ce e supus devenirii este într-o veşnică metamorfoză, şi legea acestei metamorfoze veşnice, *logosul* prezent în lucruri, este tocmai acest element unic, *pyr*, focul. Astfel, singurul lucru care este în devenire îşi este sieşi propria lege; faptul că devine, felul în care devine, depinde de asemenea de el însuşi. Dacă deci Heraclit nu descoperă decât un singur element unic, o face într-un sens diametral opus de cel al concepţiei lui Parmenide. Toate calităţile lucrurilor, toate legile, toate naşterile şi toate distrugerile reprezintă manifestarea constantă a existenţei Unicului; pluralitatea, care este, după Parmenide, o iluzie a simţurilor, este pentru Heraclit vestmântul, forma fenomenală a Unicului, câtuşi de puţin o iluzie; Unicul nu se poate manifesta altfel… „Tot ceea ce este afectat de calităţi se naşte şi se distruge, trebuie să existe o fiinţă lipsită de calităţi“, aceasta era doctrina lui Anaximandros. Devenirea este o *adikia* [nedreptate] care trebuie ispăşită prin *phthora* [distrugere]. Dar cum poate deveni *Apeiron*-ul un element influenţat de calităţi, de însuşiri, o devenire? Şi cum o lume, supusă unei regularităţi veşnice, ar putea fi o sumă de *adikiai* luate fiecare în sine? Dimpotrivă, căile oricărui lucru şi ale oricărui individ sunt înscrise dinainte şi nu pot fi transgresate de *hybris*. *Dike* [dreptatea] se manifestă în această regularitate. Dar dacă devenirea şi uitarea sunt rezultatul unei *Dike*, nu există dualitate între lumea *Apeiron*-ului şi lumea însuşirilor, căci aceste însuşiri sunt instrumentele generării şi distrugerii, deci mijloacele de acţiune ale *Dike*-ei. Mai degrabă *Arche*, Unicul, este cel care trebuie să se afirme în generare şi distrugere, deci şi în însuşirile elementului primordial: contrar gândului lui Anaximandros, el trebuie să posede toate predicatele, toate însuşirile, pentru că toate depun mărturie pentru *Dike*. Heraclit interpretează lumea pluralităţii, deci, ca o lume a Unicului, manifestată în toate însuşirile ei diferite. Însă prin asta generarea şi distrugerea devin atribute tocmai ale primului principiu. *Phthora* nu mai este deloc o ispăşire, o pedeapsă. Şi astfel, marelui său precursor, filozoful acelei *adikia* a universului, Heraclit îi opune o cosmodicee. (*GA*, vol. XIX, pp. 173, 177–178)

Heraclit îşi are în stăpânirea sa regească puterea cea mai înaltă a reprezentării intuitive; şi în vremea aceasta se arată lipsit de receptivitate şi chiar duşmănos faţă de celălalt mod de reprezentare, cel care lucrează cu concepte şi combinaţii logice, deci împotriva raţiunii, şi pare să simtă chiar o anume mulţumire când o poate contrazice cu un adevăr câştigat pe cale intuitivă: el face aceasta în formule ca „Totul are în orice timp contrariul său în sine“ şi o face cu atâta îndrăzneală, încât Aristoteles îl acuză în faţa tribunalului raţiunii de crima cea mai înaltă, de a fi păcătuit împotriva legii contradicţiei. Însă reprezentarea intuitivă îmbrăţişează cuprinsuri de două feluri: pe de o parte lumea prezentă, care ni se impune, felurită şi schimbătoare, în toate experienţele noastre, iar apoi condiţiile înseşi în care devine posibilă orice trăire a acestei lumi, timpul şi spaţiul. Căci acestea pot fi percepute pe cale intuitivă, deci pot fi contemplate pure în sine, independent de orice experienţă, chiar şi atunci când sunt lipsite de conţinut definit. Şi astfel, când Heraclit consideră în felul acesta timpul, desprins de orice experienţă a trăirii, el dobândeşte astfel simbolul cel mai instructiv pentru toate cele care intră în domeniul reprezentării intuitive. Aşa cum a înţeles el timpul, tot astfel l-a înţeles de exemplu şi Schopenhauer, cel care a spus în repetate rânduri despre timp că, în el, fiecare moment există numai în măsura în care l-a nimicit pe cel precedent, părintele său, pentru ca la rându-i să fie la fel de repede nimicit; că trecutul şi viitorul sunt deopotrivă de ireale ca orice vis, prezentul fiind doar graniţa lipsită de întindere şi de dăinuire dintre acestea două; şi că, asemenea timpului, tot astfel şi spaţiul, şi precum acesta, toate cele care sunt asemenea lui şi timpului, totul nu are decât o existenţă relativă şi nu fiinţează decât prin şi pentru un altul, deopotrivă cu el, adică doar la fel de dăinuitor ca el. Acesta este un adevăr de cea mai înaltă şi nemijlocită evidenţă, accesibil oricui şi tocmai din cauza aceasta foarte greu de atins pe cale conceptuală şi raţională. Însă cel care îl are în faţa ochilor trebuie să treacă de îndată, nemijlocit, la consecinţa sa heraclitică şi să spună că întreaga esenţă a realităţii nu este decât un efect şi că nu există nici un fel de fiinţă; cum a exprimat acest lucru, de altfel, şi Schopenhauer (*Lumea ca voinţă şi reprezentare*, volumul I, cartea întâia, paragraful 4): „Doar acţionând umple ea spaţiul, umple timpul: înrâurirea ei asupra obiectului nemijlocit determină contemplarea în

care, singură, ea există; urmarea înrâuririi fiecărui alt obiect material asupra altuia poate fi recunoscută doar în măsura în care acesta din urmă acţionează altfel decât înainte asupra obiectului nemijlocit, şi constă numai în aceasta. O cauză şi un efect aşadar este întreaga esenţă a materiei; fiinţa sa este acţiunea ei. În mod cât se poate de potrivit deci este denumit în limba germană cuprinsul însuşi a tot ceea ce e material prin termenul *Wirklichkeit*, cuvânt cu mult mai semnificativ decât *realitate*. Obiectul asupra căruia ea acţionează este la rândul său tot materie; întreaga sa fiinţă şi esenţă constă, aşadar, numai în schimbările potrivite cu legea pe care o parte a acestei materii le aduce în cealaltă parte, este, aşadar, ceva cu totul relativ, potrivit cu o relaţie valabilă doar înlăuntrul limitelor sale, şi tot aşa se petrec lucrurile cu timpul, ca şi cu spaţiul“.

Devenirea veşnică şi singura reală, nestatornicia desăvârşită a tot ceea ce este real, care nu face decât să acţioneze continuu şi devine şi nu este, aşa cum ne învaţă Heraclit, este o concepţie rodnică şi ameţitoare, iar în ce priveşte influenţa pe care a exercitat-o asupra celor din jur e asemănătoare cu senzaţia celui care la un cutremur de pământ îşi pierde încrederea în pământul sigur de sub picioare. Era nevoie de o mare, de o uimitoare forţă pentru a transpune o asemenea înrâurire în contrariul ei, în senzaţia sublimului şi a uimirii pline de încântare. Lucrul acesta Heraclit l-a realizat prin observaţiile asupra procesului propriu-zis al oricărei deveniri şi treceri, pe care le înţelegea sub forma polarităţii, ca despărţirea unei forţe în două activităţi calitativ diferite, contrarii şi tinzând spre reunirea lor. În permanenţă o calitate se desprinde de ea însăşi şi se desparte în propriul ei contrar: în permanenţă aceste contrarii se străduiesc una spre alta să se reunească.[5] E adevărat că vulgul crede că recunoaşte ceva ferm, finit, dăinuitor; în realitate, în fiecare clipă lumina şi întunericul, amarul şi dulcele sunt legaţi unul de altul şi îmbinaţi unul într-altul, ca doi luptători, dintre care când unul, când celălalt au avantajul luptei. Potrivit lui Heraclit, mierea este deopotrivă amară şi dulce, şi lumea însăşi este un vas cu un amestec care trebuie mereu răsturnat. Întreaga devenire purcede din războiul contrariilor; diferitele însuşiri care ne apar ca fiind durabile exprimă doar superioritatea momentană a unuia dintre potrivnici, însă războiul nu s-a încheiat prin aceasta, lupta dăinuie mai departe, în veşnicie.

Totul se petrece potrivit acestei vrăjmăşii, şi această duşmănie dezvăluie dreptatea veşnică. Este aici o reprezentare miraculoasă, creată din însăşi izvoarele cele mai pure ale spiritului helenic, şi anume cea care consideră lupta ca fiind stăpânirea dăinuitoare a unei dreptăţi unitare, puternice, determinată de o lege. Numai un grec a fost în stare să găsească această reprezentare ca întemeiere a unei cosmodicei; este buna Eris a lui Hesiod explicată drept principiu fundamental al lumii; este concepţia despre întrecere comună grecilor izolaţi şi statului grec, transpusă în termenii cei mai generali din gimnazii şi palestre, de la agonul artistic la înfruntarea dintre partidele politice şi a statelor unele cu altele, astfel încât acum însuşi mecanismul ca de ceasornic al cosmosului îşi învârteşte rotiţele sub stăpânirea ei. Aşa cum orice grec se luptă ca şi cum el singur ar avea dreptatea de partea sa şi măsura nesfârşit de sigură a sentinţei judecătoreşti hotărăşte în fiecare clipă de ce parte se înclină victoria, tot astfel se luptă însuşirile unele cu altele după legi şi criterii nestrămutate, imanente luptei. Lucrurile însele, în a căror soliditate şi constanţă cred minţile mărginite ale oamenilor şi animalelor, nu au câtuşi de puţin o existenţă propriu-zisă, ele sunt fulgerarea şi scânteierea săbiilor trase, sunt strălucirea victoriei în lupta calităţilor contradictorii.

5. Dacă totul este în devenire, nici un predicat nu mai poate fi atribuit durabil unui lucru, căci orice lucru este cuprins în curgerea devenirii. Or, Heraclit a observat că predicatele opuse se atrag; aşa cum a spus şi Platon, în *Phaidon*, despre plăcere şi suferinţă, care sunt legate parcă printr-un nod. „În fiecare om, de exemplu, forţa morţii şi forţa vieţii acţionează în fiecare clipă. Viaţa şi moartea, veghea şi somnul nu fac decât să arate preponderenţa aparentă a uneia din forţe asupra celeilalte şi pe care ea începe imediat să o piardă în mâinile rivalei sale. Cele două forţe acţionează în acelaşi timp, căci conflictul lor veşnic nu îngăduie nici triumful şi nici oprimarea care să dăinuie.“ […] Din aceeaşi sursă curg lumina orbitoare a vieţii şi umbra morţii. Relaţia aceasta este zugrăvită de relaţia omului cu aerul care-l înconjoară (*periekon* [orizont]). Ziua, acest *periekon* fiind umplut de principiul de viaţă al focului, omul este unit cu principiul comun, *xynon*, este deci *emphron*, stăpân pe simţurile sale, treaz şi viu. Noaptea, când focul se stinge, legătura care-l uneşte pe om cu principiul comun se rupe. Omul este redus la sine însuşi, trebuie să aprindă o lampă, adoarme, uită, moare. Nu se va trezi la viaţă decât la o altă apropiere a focului, aşa cum cărbunii fumegând, apropiaţi de cărbuni aprinşi, ard cu o flacără de acelaşi fel. Aceasta este imaginea vieţii omeneşti. (*GA*, vol. XIX, pp. 179–180)

Acea luptă care-i este proprie oricărei deveniri, această victorie mereu schimbătoare le descrie de asemenea Schopenhauer (*Lumea ca voinţă şi reprezentare*, volumul I, cartea a II-a, paragraful 27): „Constant trebuie să-şi schimbe forma materia dăinuitoare, prin faptul că, duse pe firul conducător

al cauzalităţii, aparenţele mecanice, fizice, chimice, organice, împingându-se lacome să iasă la iveală, sfâşie luptându-se între ele materia, căci fiecare vrea să-şi exprime propria idee. Această luptă se lasă urmărită prin întreaga natură, de fapt natura însăşi constă doar în ea“. Paginile următoare ale lui Schopenhauer redau în cele mai remarcabile imagini această luptă; doar că tonul fundamental al acestor descrieri rămâne mereu un altul decât la Heraclit, în măsura în care, pentru Schopenhauer, lupta este o dovadă a autoscindării voinţei de viaţă, o autodevorare a acestui instinct întunecat, surd, sub înfăţişările unui fenomen de-a dreptul înfricoşător, câtuşi de puţin binefăcător. Arena şi obiectul acestei lupte sunt constituite de materia pe care forţele naturale caută, fiecare la rândul ei, să o sfâşie, ca şi spaţiul şi timpul, a căror uniune realizată prin cauzalitate este însăşi materia.

6

În vreme ce imaginaţia lui Heraclit măsura cosmosul în neodihnită mişcare, „realitatea“, cu ochiul unui spectator încântat, care vede nenumărate perechi înfruntându-se în întreceri ale prieteniei sub supravegherea unui arbitru atotputernic, l-a năpădit o şi mai înaltă presimţire: nu le-a mai putut urmări, perechile acestea, înfruntându-se, despărţite de arbitri, arbitrii înşişi păreau să se lupte între ei, lupătorii înşişi păreau să-şi judece lupta – şi cum, în fond, el percepea doar unica dreptate veşnic stăpânitoare, a îndrăznit să exclame: „Însăşi lupta celor mulţi este dreptatea pură! Şi mai ales: Unul este Multiplul. Căci ce sunt toate aceste însuşiri în esenţa lor? Sunt ele zeii nemuritori? Sunt ele făpturi izolate de la început şi fără sfârşit acţionând pentru sine? Şi dacă lumea pe care o vedem cunoaşte doar devenirea şi trecerea, însă în nici un fel şi statornicia, atunci nu trebuie, poate, însuşirile acestea să constituie o lume metafizică altminteri alcătuită, e adevărat nu o lume a unităţii, aşa cum o căuta Anaximandros în spatele vălului fluturător al multiplicităţii, ci o lume a multiplicităţilor veşnice şi esenţiale?“ – N-a ajuns oare Heraclit, printr-un ocol, iarăşi la acea dublă orânduire a lumii pe care o combătuse cu atâta energie, cu un Olimp cu numeroşi zei şi demoni nemuritori – anume al multelor realităţi – şi cu o lume a oamenilor care nu văd decât norul de praf

stârnit de luptele olimpice şi strălucirea lănciilor zeieşti – adică doar o devenire? Anaximandros fugise tocmai din faţa acestor însuşiri anume, refugiindu-se în sânul „indeterminatului“ metafizic; tocmai pentru că aceste însuşiri deveneau şi treceau pierzându-se el le refuzase existenţa adevărată şi substanţială; dar acum nu trebuie oare să se pară că devenirea nu e altceva decât înfăţişarea vizibilă a unei lupte a veşnicelor însuşiri? Nu ar însemna că ne reîntoarcem la slăbiciunea caracteristică a cunoaşterii omeneşti dacă vorbim despre devenire – pe când în esenţa lucrurilor poate că nu există nici o devenire, ci doar o alăturare a multor realităţi adevărate, nedevenite, indestructibile?

Acestea sunt căi laterale şi cărări rătăcite, neheraclitice; şi el mai strigă o dată: „Unul este Multiplul“. Multele însuşiri existente nu sunt nici esenţe veşnice şi nici fantasme ale simţurilor noastre (ca pe primele le-a gândit mai târziu Anaxagoras, ca pe cele din urmă, Parmenide), nu sunt nici fiinţa fermă, suverană, nici aparenţe fugare rătăcind doar în minţile omeneşti. Cea de-a treia posibilitate, care-i rămâne, singură, lui Heraclit, n-o va putea ghici cineva înarmat doar cu subtilitate dialectică şi deopotrivă calculatoare; căci ceea ce a ideat el aici este o ciudăţenie chiar şi în domeniul incredibilului mitic şi al metaforelor cosmice neaşteptate. Lumea este *jocul* lui Zeus, sau, exprimat în termeni fizicali, al *focului*, cu sine însuşi, şi Unul este, numai în acest sens, în acelaşi timp şi Multiplul.

Pentru a explica în primul rând introducerea focului ca o forţă creatoare de lume, am să amintesc în ce mod a dezvoltat Anaximandros teoria despre apă ca origine a tuturor lucrurilor. Acordând, în această privinţă, în esenţă, încredere lui Thales şi confirmând şi amplificând observaţiile acestuia, Anaximandros nu a putut fi totuşi convins că, înaintea apei şi în acelaşi timp dincolo de apă, n-ar mai exista o altă treaptă a calităţilor materiei: ci lui i se părea că umedul însuşi se năştea din cald şi din rece, şi caldul şi recele trebuiau prin aceasta să fie treptele premergătoare ale apei, calităţile încă şi mai primordiale. Odată cu despărţirea lor din fiinţa originară a „indeterminatului“ începe devenirea. Heraclit, care ca fizician i se subordonează în ce priveşte însemnătatea lui Anaximandros, şi-a explicat această căldură de care vorbea Anaximandros ca fiind suflul, răsuflarea caldă, aburul uscat, pe scurt ceva ce ţine de foc: şi despre acest foc el spune

acum acelaşi lucru pe care Thales şi Anaximandros l-au spus despre apă, că străbate, în nenumărate metamorfoze, însăşi traiectoria devenirii, în primul rând sub forma celor trei stări fundamentale, căldura, umedul, firmamentul. Căci apa trece, în parte, coborându-se, în pământ, urcându-se, în foc; sau, cum se pare că s-ar fi exprimat Heraclit mai exact: din mare se înalţă numai aburii puri, care-i slujesc drept hrană focului ceresc al stelelor, din pământ numai cei întunecoşi, ceţoşi, din care umezeala îşi trage hrana. Aburii puri îşi găsesc calea de trecere, pe care o reprezintă marea, către foc, cei impuri calea de trecere, pe care o reprezintă pământul, spre apă. Şi astfel se aştern necontenit cele două căi de metamorfoză ale focului, în sus şi în jos, înainte şi îndărăt, una alături de alta, de la foc spre apă, de acolo spre pământ, de la pământ iarăşi îndărăt spre apă, de la apă la foc. Dacă Heraclit, în cea mai importantă dintre aceste reprezentări, de exemplu spunând că focul prin emanaţia de aburi se întreţine singur, sau spunând că din apă se desprinde în parte pământul, în parte focul, este un discipol al lui Anaximandros, el se arată, pe de altă parte, independent şi în contradicţie cu acesta prin faptul că exclude recele din procesul fizic, în vreme ce Anaximandros îl aşezase cu drepturi egale alături de cald, pentru a face umedul să se nască din ambele. Dar pentru Heraclit era o necesitate să procedeze aşa cum a făcut, căci, dacă totul trebuie să fie foc, atunci, în toate posibilităţile preschimbărilor sale, nu poate exista deopotrivă şi ceea ce ar fi contrariul său absolut; şi atunci ceea ce se numeşte recele nu poate fi interpretat decât ca un grad anume al caldului şi nu-şi poate găsi o justificare decât printr-o asemenea interpretare. Însă mult mai importantă decât această abatere de la doctrina lui Anaximandros este o altă potrivire cu aceasta: el crede, ca şi înaintaşul său, într-un sfârşit periodic, mereu repetându-se, al lumii şi într-o mereu reînnoită reînălţare a unei alte lumi din conflagraţia atotnimicitoare. Perioada în care lumea se precipită spre o asemenea conflagraţie generală şi spre destrămarea în focul cel pur este caracterizată de el în mod cu totul surprinzător ca fiind cea a unei dorinţe şi nevoi, şi deplina pieire a lumii în foc, drept urmare a saţietăţii; mai rămâne să ne punem întrebarea cum a înţeles şi a denumit el instinctul, mereu deşteptându-se, al clădirii lumii, revărsarea de sine a lumii în formele multiplicităţii. S-ar părea că formularea grecească, aşa cum a folosit-o el, ne vine în ajutor exprimând

gândul că „Saţietatea naşte crima (*hybris*)“; şi într-adevăr ne putem întreba o clipă dacă Heraclit nu a dedus, poate, acea reîntoarcere către multiplicitate din *hybris*.[6] Să luăm o clipă în serios acest gând: în lumina pe care o aruncă el, se preschimbă, în faţa privirilor noastre, chipul lui Heraclit însuşi, lumina orgolioasă a ochilor săi se stinge, o trăsătură asemenea unui rid de renunţare dureroasă, de neputinţă, i se întipăreşte pe faţă, şi ni se pare atunci că ştim de ce Antichitatea de mai târziu l-a numit „filozoful care plânge“. Nu este acum, astfel înţeles, întregul proces de devenire al lumii un act de pedepsire a *hybris*-ului? Multiplul, rezultat al unei crime, al unei greşeli vinovate? Metamorfozarea purului în impur, o urmare a nedreptăţii? Nu a fost oare aşezată acum vinovăţia în miezul lucrurilor, şi, prin aceasta, poate, lumea devenirii şi a individualităţilor a fost eliberată de această vinovăţie, dar în acelaşi timp osândită să poarte mereu, iarăşi, veşnic, urmările ei?[7]

6. Traducerea lui Nietzsche a termenului *hybris* prin „crimă“ a fost, după cum precizam, remarcată de editori. Se explică astfel următoarele argumentări ale lui Nietzsche în această privinţă (*n.tr.*).

7. Ignorăm cum denumea el tendinţa spre pluralitate… Probabil că el socotea Focul ca fiind veşnic, însă lumea devenind, ca şi Anaximandros. În ideea pe care şi-o făcea, desigur, despre *hybris*, despre naşterea lumii şi despre judecata prin foc, regăsim un aspect, doar pe jumătate depăşit, al gândirii lui Anaximandros; pentru Heraclit, de asemenea, pluralitatea păstrează ceva de neacceptat, transformarea purului în impur nu se gândeşte fără o vinovăţie. Metamorfoza în ansamblul său urmează legile lui *Dike*, individul izolat este absolvit de *adikia*, însă focul însuşi este pedepsit de acest *limos* [foame] şi de această *chresmosyne* [nevoie] pentru *hybris*-ul care este în el… Trebuie să reţinem de aici că focul şi *Dike* sunt unul şi acelaşi lucru; focul este propriul său judecător… (*GA*, vol. XIX, pp. 182–183)

7

Acest cuvânt plin de primejdii, *hybris*, este de fapt piatra de încercare pentru orice heraclitean; aici poate ieşi la lumină dacă el şi-a înţeles bine sau greşit maestrul. Există vinovăţie, nedreptate, contradicţie, suferinţă în lumea aceasta a noastră?

Da, strigă Heraclit, dar numai pentru oamenii limitaţi, pentru cei care se privesc unii pe alţii, şi nu cu toţii împreună, nu pentru zeul constitutiv; pentru aceasta, toate cele care se războiesc între ele se revarsă laolaltă într-o armonie, invizibilă, e drept, pentru ochiul omului obişnuit, dar de înţeles

pentru acela care, aidoma lui Heraclit, este asemenea Zeului contemplator. În faţa privirii sale de foc nu mai rămâne nici o picătură de nedreptate în lumea care i s-a revărsat în jur; şi chiar şi acea piedică pe care am putea-o numi cardinală, întrebarea cum anume focul cel pur se poate absorbi în forme atât de impure, e depăşită de el printr-o comparaţie sublimă. O devenire şi o trecere întru pieire, clădirea şi distrugerea, fără nici o compensare morală, într-o nevinovăţie, veşnic rămânând asemenea sieşi, nu are pe lumea aceasta decât joaca artistului şi a copilului. Şi astfel, aşa cum se joacă artistul şi copilul, se joacă şi focul care trăieşte veşnic, clădeşte şi destramă, în nevinovăţie – şi jocul acesta îl joacă Eonul cu sine însuşi. Preschimbându-se în apă şi în pământ, el îşi clădeşte, ca un copil, castele de nisip pe marginea mării, le înalţă şi apoi şi le destramă; din timp în timp îşi începe de la capăt jocul. O clipă de saţietate; apoi îl cuprinde din nou nevoia, aşa cum pe artist îl constrânge nevoia de a crea. Nu curajul vinovăţiei, ci instinctul, mereu, din nou, trezindu-se de a se juca cheamă lumi noi la viaţă. Câteodată copilul îşi aruncă la o parte jucăria; însă curând o ridică iarăşi, într-o toană nevinovată. Dar de îndată ce se apucă să clădească, el îmbină, aşază şi formează totul potrivit unor legi şi unor orânduiri lăuntrice.

Astfel priveşte lumea numai omul estetic, cel care a aflat de la artist şi de la modul de a se constitui al operei de artă cum cearta celor multiple poate purta totuşi în sine o lege şi o îndreptăţire, cum artistul se opreşte contemplativ aplecându-se asupra operei de artă şi acţionează asupra ei, cum necesitatea şi jocul, contradicţia şi armonia, trebuie să se împerecheze pentru conceperea actului artistic.[8]

8. Este o contemplare pur estetică a lumii. Orice tendinţă morală, ca şi orice teleologie, e exclusă de aici; căci Demiurgul copil nu acţionează în scopuri definite, ci în virtutea unei *Dike* imanente. El nu poate acţiona decât potrivit unor ţeluri, şi conform legii, însă el nu-şi propune un anume scop. Este aici un adevărat abis între Heraclit şi Anaxagoras. Şi aici e punctul pe care comentatorii moderni nu l-au înţeles… Focul care se joacă veşnic în a construi lumea contemplă această construcţie aşa cum o contemplă însuşi Heraclit, şi în virtutea acestei contemplaţii îşi atribuie înţelepciunea. Unirea cu această inteligenţă contemplativă, şi nu cu această inteligenţă lucrătoare, este înţelepciunea. Trebuie să distingem între *Dike* în forma procesului şi această privire intuitivă care înglobează totul, una este justiţia imanentă sau *gnome* [judecată] care acţionează prin mijlocul antagonismelor, cealaltă este forţa focului care domină cu privirea întregul *polemos* [luptă, război]. Pentru a explica acest gând, trebuie să facem apel la activitatea artistului: *Dike* sau *gnome* imanentă; *polemos* care este legătura

între ele, ansamblul privit ca un joc, şi, judecând totul, artistul creator, el însuşi identic cu opera sa. Anaxagoras vrea cu totul altceva. El consideră că o voinţă definită şi intenţională cum este voinţa omenească ordonează lumea întreagă. Din pricina acestei concepţii teleologice, Aristotel îl numeşte primul filozof cu bun simţ. El introduce în inima lucrurilor o facultate cunoscută de toţi, *cea a voinţei conştiente*. *Nous*-ul său este mai degrabă voinţa, în înţelesul popular al cuvântului, o voinţă a finalităţii. Pentru prima dată apare aici în filozofie antinomia grosolană între suflet şi materie; pe de o parte o facultate care cunoaşte, aşază scopurile, dar care de asemenea vrea, care mişcă etc., şi pe de altă parte materia inertă. Este remarcabil că filozofia greacă a rezistat multă vreme acestei teorii. Nu e greacă această idee, a distincţiei dintre corp şi suflet înţelese ca fiind, unul, material, celălalt imaterial… Punctul de vedere al lui Heraclit este autentic grec, pentru că e cu totul lăuntric. Nu există nici o opoziţie între material şi imaterial, acesta e adevărul. E deci fals să respingem această concepţie despre inteligenţă, pentru că, potrivit lui Aristotel, Anaxagoras a fost primul care a introdus ideea de *Nous*. Şi atunci cum vom judeca ideea de *ekpyrosis* [incendiu universal]? Heraclit a admis, după Anaximandros, că pământul se usucă, că sfârşitul se va produce prin foc… Demiurgul copil construieşte şi distruge fără încetare, însă din timp în timp focul reîncepe pe noi baze; un moment de saţietate, pe urmă nevoia reapare… Această continuă activitate constructivă şi distructivă este o *chresmosyne* [nevoie]; cum artistul are nevoie să construiască, *paideia* [instruire, educaţie] este o nevoie. Din timp în timp se ajunge la o saturaţie, nu mai rămâne nimic altceva decât focul, totul e mistuit de el. Nu *hybris*-ul, ci instinctul jocului este cel care se deşteaptă şi împinge din nou către *diakosmesis* [rânduire a lumii]. (*GA*, vol. XIX, pp. 184–185, 186)

Şi cine ar mai cere de la o asemenea filozofie o etică, cu imperativul categoric „Trebuie să faci asta“, sau cine măcar i-ar mai aduce din lipsa uneia un reproş lui Heraclit? Omul este, până la ultima fibră a fiinţei sale, necesitate şi cu totul şi cu totul „neliber“ – dacă prin libertate se înţelege pretenţia nebunească de a-şi putea schimba *esenţa* proprie după toane, ca pe vestminte, o pretenţie pe care orice filozofie serioasă de până acum a respins-o cu dispreţul cuvenit. Că atât de puţini oameni cu conştiinţă trăiesc întru Logos şi potrivit cu măsurile ochiului atoatecontemplator al artistului se explică prin faptul că sufletele lor sunt umede şi că ochii şi urechile oamenilor, şi mai ales intelectul lor, constituie un martor înşelător atunci când „noroiul umed le cuprinde sufletele“. De ce anume stau astfel lucrurile, aceasta nu se întreabă, aşa cum nu se întreabă de ce focul se preschimbă în apă şi în pământ. Heraclit nu are nici un motiv (aşa cum avea Leibniz) *să trebuiască* să dovedească că această lume ar fi anume cea mai bună cu putinţă, lui îi ajunge că ea este joaca frumoasă şi nevinovată a Eonului. Omul îi apare, chiar în trăsăturile sale generale, ca o fiinţă neraţională: ceea ce nu contrazice afirmaţia că în întreaga sa fiinţă el îndeplineşte legea raţiunii atoatestăpânitoare. De fapt, omul nici nu ocupă o poziţie deosebit de privilegiată în natură, a cărei aparenţă cea mai înaltă este

focul, de pildă sub înfăţişarea stelei, şi nu omul atât de necomplicat. Dacă el, prin legea necesităţii, a primit o parte din foc, atunci el este ceva raţional; atâta vreme cât este alcătuit doar din apă şi pământ, lucrurile stau prost cu raţiunea sa. O îndatorire ca el să trebuiască să recunoască Logosul, anume pentru că el este om, nu există. Dar de ce există apă, de ce există pământ? Pentru Heraclit aceasta este o problemă mult mai serioasă decât să se întrebe de ce sunt oamenii atât de proşti şi de răi. În cei mai sublimi şi în cei mai pervertiţi oameni se dezvăluie şi se exprimă aceeaşi legitate şi dreptate. Dacă însă am vrea să-i punem în faţă lui Heraclit întrebarea: de ce focul nu este întotdeauna foc, de ce este el acum apă, acum pământ?, atunci el ar răspunde doar: „Este o joacă, n-o luaţi la modul atât de patetic, şi, mai ales, nu la cel moral!“ Heraclit descrie doar lumea existentă, şi simte, privind-o, aceeaşi plăcere contemplativă cu care artistul îşi priveşte opera în curs de desăvârşire. Pe el îl găsesc întunecat, melancolic, lăcrimos, sumbru, atrabilar, pesimist şi mai cu seamă odios numai cei care au motivele lor să nu fie mulţumiţi de modul în care el descrie natura omenească. Pe aceştia însă, cu toate antipatiile şi simpatiile lor, cu ura şi cu iubirea lor, el i-ar privi cu desăvârşită indiferenţă şi le-ar răspunde doar cu precepte cum ar fi „Câinii îl latră pe cel pe care nu-l cunosc“ sau „Măgarului îi plac mai mult paiele decât aurul“.

De la asemenea nemulţumiri pornesc şi numeroasele plângeri despre obscuritatea stilului heraclitic: probabil că niciodată nu a existat un om care să scrie mai limpede şi mai luminos. Fireşte, foarte concis, şi prin aceasta obscur, bineînţeles pentru cei care citesc grăbit. Dar este cu totul inexplicabil cum anume ar putea să scrie, cu intenţie, neclar un filozof – cum se obişnuieşte să i se reproşeze lui Heraclit – dacă nu are motive să-şi ascundă gândurile, sau nu e destul de şarlatan să-şi travestească în cuvinte lipsa de gânduri. Dacă trebuie, aşa cum spune şi Schopenhauer, ca în chestiunile care ţin de viaţa obişnuită, practică, să evităm cu grijă, printr-o cât mai mare claritate, orice neînţelegeri posibile, atunci cum am avea voie ca în domeniile cele mai dificile, mai abstruse, mai greu accesibile ale gândirii, care constituie sarcinile filozofiei, să ne exprimăm nelămurit, ba chiar enigmatic? Şi, în ceea ce priveşte concizia, Jean Paul ne oferă o bună învăţătură: „Întru totul este potrivit ca despre tot ceea ce este măreţ – adică

având mult înţeles pentru cel dotat cu puterea rară de înţelegere – să se vorbească doar pe scurt şi (prin aceasta) obscur, astfel ca spiritul calp să-şi lămurească aceste spuse mai degrabă ca fiind lipsite de sens decât să şi le traducă în propria lui goliciune de sens. Căci spiritele vulgare au o abilitate urâcioasă de a nu vedea în cea mai profundă şi mai bogată spusă nimic altceva decât propria lor opinie măruntă, de toate zilele“. De altfel, cu toate acestea, Heraclit nu le-a scăpat „spiritelor calpe“, încă şi stoicii l-au răstălmăcit în gândirea lor plată şi au coborât percepţia sa fundamentală, atât de nobil estetică, a jocului lumii în consideraţiile comune despre caracterul utilitar al lumii, şi anume pentru foloasele oamenilor; astfel că, în asemenea capete, fizica sa a devenit un optimism grosolan, cu invitaţii continue adresate lui X şi lui Y, îndemnându-i: *Plaudite amici!* [„Aplaudaţi, prieteni!“]

8

Heraclit era mândru; şi când un filozof ajunge la mândrie, e vorba atunci de o mare mândrie. Lucrarea sa nu l-a împins niciodată în faţa unui „public“, în faţa aplauzelor mulţimilor de oameni şi a corului entuziast al contemporanilor. Esenţa filozofului este de natură să-l îndemne mai curând la a parcurge singuratic drumul său. Înzestrările sale sunt dintre cele mai rare, într-un anumit sens cele mai nenaturale, şi, prin acesta chiar, făcându-l exclusiv şi duşmănos chiar faţă de cei cu daruri deopotrivă. Zidurile între care el îşi ajunge sieşi trebuie să fie de diamant, dacă nu se vor sparte şi dărâmate, căci totul şi toate sunt în mişcare împotriva lui. Călătoria sa spre nemurire este mai grea şi mai presărată cu obstacole decât a oricărui altuia; şi totuşi nimeni nu poate să creadă cu mai multă siguranţă decât tocmai filozoful că el va ajunge la ţintă – pentru că el nu ştie unde anume ar trebui să se aşeze decât pe aripile larg desfăcute ale tuturor timpurilor; căci nepăsarea faţă de cele prezente şi momentane stă în fiinţa însăşi a marilor naturi filozofice. El are adevărul: roata timpului n-are decât să se rostogolească oriîncotro vrea, ea nu va putea niciodată fugi de adevăr. Este important să aflăm despre asemenea oameni că au trăit cu adevărat odată. De exemplu, nu ne-am putea imagina niciodată mândria lui Heraclit ca pe o

simplă posibilitate nerealizată.[9] În sine, fiecare efort spre cunoaştere pare, prin însăşi natura lui, să fie veşnic nesatisfăcut şi nesatisfăcător. Din cauza aceasta nimeni, dacă nu s-a lăsat învăţat de istorie, nu va putea crede vreodată cu o atât de imperială convingere şi preţuire pentru sine însuşi că ar fi singurul pretendent cu succes al adevărului. Asemenea oameni trăiesc într-un solar propriu; acolo se cuvine să fie căutaţi. Chiar şi un Pitagora, un Empedocle se comportau faţă de ei înşişi cu o preţuire supraomenească, aproape cu o sfială religioasă; însă lanţul milei, prins în verigile măreţei convingeri în adevărul migraţiei sufletelor şi al unităţii tuturor celor ce vieţuiesc, i-a condus din nou către ceilalţi oameni, spre vindecarea şi mântuirea lor. Însă simţământul singurătăţii, care îi pătrunde întreaga fiinţă eremitului din Efes din preajma templului Artemisei, nu poate fi bănuit decât de cei care încremenesc în pustietăţile cele mai sălbatice ale munţilor. De la el nu izvorăşte nici un simţământ puternic al impulsurilor milei, nici o dorinţă de a voi să-i ajute, să-i vindece şi să-i salveze pe semeni. Este o stea lipsită de atmosferă. Ochiul său, pâlpâitor îndreptat spre lăuntru, priveşte mort şi îngheţat, parcă părelnic doar, spre afară. Jur-împrejurul lui, nemijlocit spărgându-se de zidurile fortăreţei mândriei sale, izbesc valurile amăgirii şi ale absurdităţii; el îşi întoarce cu silă faţa de la ele. Dar chiar şi oamenii cu inima simţitoare îşi leapădă o asemenea mască turnată parcă în bronz; o asemenea fiinţă ar putea părea mai uşor de înţeles într-un sanctuar depărtat, izolat, printre imagini zeieşti, într-o arhitectură rece, liniştit-sublimă. Printre oameni, Heraclit era, ca om, cu neputinţă de înţeles, incredibil; şi când era, poate, văzut cum urmărea cu atenţie jocul zgomotos al copiilor, atunci fără îndoială el gândea ceea ce nici un om n-a gândit vreodată într-o asemenea împrejurare: că este asemenea jocului marelui copil al lumii, Zeus. El nu avea nevoie de oameni, nici chiar pentru lucrările sale de cunoaştere; pentru el nu existau lucruri despre care i-ar fi putut întreba pe ei şi despre care celelalte fiinţe s-ar fi putut osteni să-l întrebe. Vorbea cu dispreţ despre asemenea oameni dispuşi să întrebe, să culeagă, pe scurt „istorici“. „Pe mine însumi mă caut şi mă scrutez eu“, spunea despre sine, cu un cuvânt prin care se denumeşte cercetarea unui oracol: ca şi cum el ar fi fost cel care cu adevărat ar fi împlinit şi desăvârşit formula delfică „Cunoaşte-te pe tine însuţi“, el şi nimeni altul.

9. El a creat fără de voie ideea unui *sophos* complet diferit de cel imaginat de Pitagora; ulterior, ne-am făcut pe baza lui imaginea ideală a înţeleptului stoic croit asemeni zeilor, amestecând aici şi idealul socratic. Cele trei tipuri *pure* sunt următoarele: Pitagora, Heraclit, Socrate – reformatorul religios, descoperitorul trufaş şi singuratic de adevăruri, căutătorul veşnic şi universal. Aceste trei speţe ale spiritului au născocit trei straşnice noţiuni ale unităţii: Pitagora – credinţa în identitatea nenumăratelor seminţii omeneşti, adică a tuturor fiinţelor care trăiesc concomitent; Socrate – credinţa în unitatea şi puterea mereu aceleaşi, oriunde şi oricând veşnic constrângătoare ale logicii; în sfârşit, Heraclit – unitatea procesului natural şi eterna sa conformare la lege… Heraclit, care se considera a fi singurul ce să fi recunoscut prezenţa unei legi uniforme în cadrul naturii, îi respingea din această pricină pe ceilalţi oameni; nerozia lor consta în aceea că ei, vieţuind în miezul acestei stricte legităţi, nu o sesizau; mai mult decât atât, dacă li se vorbea despre asta, nu pricepeau… (*GA*, vol. XIX, p. 172)

Însă ceea ce el desprindea din ascultarea acestui oracol era un lucru pe care îl socotea drept înţelepciunea nemuritoare şi veşnic demnă de a fi cumpănită şi interpretată, cu o nemărginită putere de acţiune şi timp, după chipul spuselor profetice ale Sibylei. Este de ajuns pentru omenirea, oricât de târzie, de după el: fie şi numai că un asemenea mesaj s-ar lăsa desluşit doar ca o spusă a oracolului, ceea ce el, asemenea zeului delfic, „nici nu spune, nici nu ascunde“. Spusele lui, „fără surâs, podoabe şi mirodenii“, mai degrabă ca şi cu „spume la gură“ rostite, vor trebui să răzbată până la miile de urechi ale viitorului. Când lumea are veşnic nevoie de adevăr, şi deci are veşnic nevoie de Heraclit; cu toate că el nu are nevoie de lume şi de oamenii ei. Ce-i pasă *lui* de renumele şi faima sa? Faima lui printre „muritorii mereu perindându-se mai departe“, după cum exclamă el cu ironie. Faima lui îi impresionează poate pe oameni, nu pe el, nemurirea umanităţii are nevoie de el, nu el de nemurirea omului Heraclit. Lucrul acela pe care l-a contemplat el, învăţătura despre prezenţa *legii în devenire* şi a *jocului în necesitate* va trebui de acum înainte să fie veşnic contemplată; el este cel care a ridicat cortina din faţa acestui cel mai măreţ dintre spectacolele jocului.

9

În vreme ce în fiecare cuvânt al lui Heraclit se rosteşte mândria şi măreţia maiestuoasă a adevărului, dar a adevărului cuprins în intuiţii, nu a celui căţărându-se cu efort pe scara de frânghie a logicii, în vreme ce el, în fascinaţia lui sibilinică, contemplă, însă nu spionează, recunoaşte, însă nu

calculează, i se aşază alături, în persoana contemporanului său Parmenide, o imagine fraternă, de asemenea în chipul unui profet al adevărului, dar dăltuit parcă în gheaţă, şi nu în foc, şi răspândind din sine o lumină pătrunzătoare, rece.

Parmenide a avut, probabil de abia la o vârstă înaintată, un moment de abstracţie neînchipuit de pură, netulburată de nici o înfăţişare a realităţii şi cu desăvârşire lipsită de sânge; acest moment – mai puţin grecesc decât oricare altul în cele două secole ale epocii tragice – al cărui rezultat este învăţătura despre fiinţă a devenit o piatră de hotar pentru propria sa viaţă, pe care el a împărţit-o în două perioade: în acelaşi timp însă, tot acest moment împarte gândirea presocratică în două jumătăţi, dintre care prima poate fi numită anaximandrică, şi cea de a doua, tocmai, parmenidică. Prima perioadă, mai veche, din propria gândire filozofică a lui Parmenide, mai poartă şi ea întipăritura lui Anaximandros; ea a dat la lumină un sistem filozofico-fizical articulat până la capăt, ca răspuns la întrebările lui Anaximandros. Când mai târziu l-a cuprins acel fior de gheaţă al abstracţiunii şi i s-a ridicat în faţă principiul de desăvârşită simplitate care vorbeşte despre fiinţă şi nefiinţă, atunci printre multele învăţături mai vechi, de el însuşi aruncate pradă nimicniciei, s-a numărat şi propriul său sistem. Totuşi se pare că nu şi-ar fi pierdut cu totul orice pietate părintească faţă de pruncul viguros şi bine format al tinereţii sale, şi din cauza aceasta a putut să spună: „E adevărat că există un singur drum; dacă însă vreodată ar vrea cineva să pornească pe un altul, atunci părerea mea mai veche este, prin părţile ei bune şi prin consecvenţa ei, singura justă“. Apărându-se cu această întorsătură de frază, el i-a acordat sistemului său fizic mai timpuriu un spaţiu demn şi cuprinzător în marele său poem *Despre natură*, care trebuie, în fond, să proclame noua sa concepţie ca fiind singura îndrumătoare spre adevăr. Şi această îngăduinţă părintească, chiar dacă prin ea s-ar fi putut strecura o eroare, rămâne ca un rest de sensibilitate omenească într-o natură care, prin rigoarea ei logică, s-a pietrificat de-a dreptul, transformându-se aproape într-o maşină de gândire.

Parmenide, ale cărui legături personale cu Anaximandros mie nu mi se par incredibile, al cărui punct de pornire din învăţătura lui Anaximandros este nu numai credibil, ci chiar evident, manifestă şi el aceeaşi neîncredere

faţă de separarea completă a unei lumi care este o lume doar în devenire, neîncredere pe care o simţise şi Heraclit şi care-l dusese la negarea fiinţei în sine. Amândoi au căutat o cale de ieşire din acea înfruntare şi despărţire a unei ordini lumeşti duale. Acel salt în nedeterminat, nedeterminabil, prin care Anaximandros se refugiase o dată pentru totdeauna din regnul devenirii şi al calităţilor sale empiric date, nu era uşor pentru nişte minţi alcătuite pe o asemenea independenţă de gândire cum erau cele ale lui Heraclit şi Parmenide; ei au căutat la început să meargă păşind ferm atât cât se putea de departe şi şi-au rezervat să încerce saltul din acel loc din care piciorul n-ar mai fi putut găsi sprijin iar ei ar fi trebuit să sară ca să nu cadă. Amândoi şi-au îndreptat mereu privirile, iarăşi şi iarăşi, tocmai spre acea lume pe care Anaximandros o condamnase cu atâta melancolie şi pe care o explicase ca fiind locul greşelii vinovate şi totodată locul de penitenţă pentru nedreptatea devenirii. Contemplând acea lume, Heraclit a descoperit, după cum ştim, ce miraculoasă ordine, regularitate şi certitudine se dezvăluie în acea devenire; şi de aici a dedus că devenirea însăşi nu poate câtuşi de puţin să fie vinovată şi nedreaptă. O privire cu totul diferită era cea a lui Parmenide; el a comparat însuşirile una cu alta şi a crezut că vede că nu sunt toate deopotrivă, ci trebuie să fie ordonate în două categorii. Dacă, de exemplu, compara lumina cu întunericul, era vizibil că cea de a doua însuşire era doar *negaţia* primeia; şi, astfel, el a deosebit calităţi pozitive şi negative, străduindu-se cu toată seriozitatea să regăsească şi să determine fiecare asemenea contradicţie fundamentală în întreaga împărăţie a naturii. Metoda sa în această privinţă era următoarea: lua câte o pereche de contrarii, de pildă uşorul şi greul, subţirele şi grosul, activul şi pasivul, şi le apropia de acea contradicţie exemplară dintre lumină şi întuneric: ceea ce corespundea luminii era calitatea pozitivă, ceea ce corespundea întunericului, cea negativă. Dacă lua, să spunem, greul şi uşorul, atunci uşorul cădea de partea luminii, greul de partea întunericului; şi astfel greul căpăta pentru el valoare doar ca negaţie a uşorului, uşorul însă era o însuşire pozitivă. Şi chiar şi din această metodă se desprinde o capacitate activă, refuzându-se insinuărilor simţurilor de a proceda abstract-logic. Greul pare să li se ofere de-a dreptul energic simţurilor ca o calitate pozitivă; aceasta nu l-a împiedicat pe Parmenide să-l aşeze sub pecetea unei negaţii. La fel a desemnat pământul

în opoziţie cu focul, recele în opoziţie cu caldul, densul în opoziţie cu rarefiatul, femininul în opoziţie cu masculinul, pasivul în opoziţie cu activul, numai ca negaţii: astfel că, în faţa privirii sale, lumea noastră empirică s-a despărţit în două sfere separate, în cea a însuşirilor pozitive – cu un caracter luminos, focos, cald, uşor, rarefiat, activ-masculin – şi în cea a însuşirilor negative. Acestea din urmă exprimă în fond doar lipsa, absenţa celorlalte, celor pozitive; el a descris deci sfera în care lipsesc însuşirile pozitive ca fiind întunecoasă, pământeană, rece, grea, densă şi mai ales ca feminin-pasivă în caracterul ei. În loc de expresiile „pozitiv“ şi „negativ“, el a folosit termenii fermi „fiind“ şi „nefiind“, şi a ajuns astfel la principiul că, în contradicţie cu Anaximandros, această lume a noastră cuprinde ceva care fiinţează, dar de fapt şi ceva nefiinţător. Fiindul nu mai trebuie căutat în afara lumii şi deopotrivă mai presus de orizontul nostru; ci în faţa noastră, şi pretutindeni, în orice devenire, este cuprins ceva care este *fiind* şi în activitate.

Dar cu acestea îi mai rămânea sarcina de a da răspuns exact la întrebarea: „Ce este devenirea?“ – şi aici a fost momentul în care el a trebuit să facă acel salt, pentru ca să nu cadă, deşi poate pentru asemenea naturi cum este cea a lui Parmenide chiar şi acest salt are de fapt semnificaţia unei căderi. Dar ajunge cu asta, căci intră în ceaţă, în mistica acelor *qualitates occultae*, şi chiar într-un fel în mitologie. Parmenide contemplă, ca şi Heraclit, devenirea şi nestatornicia generală şi-şi poate explica o trecere întru pieire doar prin faptul că nefiindul trebuie să aibă vină în această privinţă. Căci cum ar putea fiindul să poarte vinovăţia pieirii? Tot astfel însă trebuie ca naşterea, intrarea în fiinţă, să se producă cu ajutorul nefiindului: căci fiindul există, dintotdeauna de faţă, şi nu poate, de la sine, să ajungă la fiinţă, şi nu poate explica nici un fel de căpătare a fiinţei. Astfel că atât naşterea întru fiinţă, cât şi pieirea din fiinţă se produc prin însuşirile negative. Faptul însă că cel care a luat fiinţă are un conţinut, şi că cel care piere îşi pierde un conţinut, presupune că însuşirile pozitive – adică tocmai acest conţinut – ele însele se împart deopotrivă în ambele procese. Pe scurt, rezultă principiul: „Pentru devenire este necesar atât fiindul, cât şi nefiindul; când aceştia doi acţionează laolaltă, rezultă o devenire“. Dar cum ajung să se împerecheze pozitivul şi negativul? Nu ar trebui, dimpotrivă, să fugă veşnic unul de altul,

ca fiind contrarii, şi prin aceasta făcând imposibilă orice devenire? Aici Parmenide apelează la o *qualitas occulta*, la o înclinare mistică a contrariilor de a se apropia şi atrage reciproc, şi el face sensibilă această opoziţie prin numele de Aphrodita şi prin relaţia empiric cunoscută a masculinului cu femininul. Puterea Aphroditei este cea care le leagă laolaltă, împerechindu-le, pe aceste contrarii, fiindul şi nefiindul. O dorinţă aduce laolaltă elementele răzvrătindu-se unul împotriva altuia şi urându-se unul pe altul; rezultatul este o devenire. Când dorinţa aceasta s-a împlinit, ura şi împotrivirea lăuntrică împing şi fiindul şi nefiindul iarăşi departe unul de altul – şi atunci omul spune „lucrul acesta piere“.

10

Însă nimeni nu se aventurează nepedepsit în abstracţii atât de înfricoşătoare cum sunt „Fiindul“ şi „Nefiindul“; îţi îngheaţă treptat sângele în vine când le atingi. A fost o zi când Parmenide a avut o idee ciudată, care părea să devalorizeze toate combinaţiile sale mai timpurii de gândire, astfel că i-a venit cheful să le arunce la o parte ca pe o pungă cu monede vechi şi scoase din uz. În mod obişnuit se consideră că şi o impresie din afară, nu numai consecvenţa dinăuntru, activă, a unor concepte ca „fiindul“ şi „nefiindul“ au contribuit laolaltă la ideea originală pe care a avut-o în acea zi, şi anume cunoaşterea teologiei bătrânului şi mult umblatului rapsod, a cântăreţului zeificării mitice a naturii, Xenophanes din Colophon. Xenophanes a trăit o viaţă ieşită din comun ca poet rătăcitor şi prin călătoriile sale a ajuns un om foarte învăţat şi foarte în măsură să-i înveţe pe alţii, el se pricepea să întrebe şi să povestească; din cauza aceasta Heraclit îl număra printre polihistori şi mai cu seamă printre naturile „istorice“ în înţelesul de care am pomenit. De unde şi când pornirea aceasta mistică l-a condus spre Unul şi Veşnicul Nemişcat nu va putea stabili nimeni vreodată. Poate că a fost o concepţie firească pentru bătrânul, în sfârşit, ajuns să se statornicească după agitaţia rătăcirilor sale şi după neodihnitele studii şi cercetări ale celor înalte şi măreţe, deschizându-şi ochii spre viziunea unei linişti zeieşti, a încremenirii tuturor lucrurilor într-o panteistică pace primordială, aşa cum i se arăta în faţa sufletului. De altfel, mi se pare pur

întâmplător faptul că exact într-un acelaşi loc, în Elea, au trăit un timp laolaltă doi oameni care purtau fiecare în minte câte o concepţie unitară; ei nu alcătuiesc o şcoală şi nu au nimic în comun din care unul din ei să poată învăţa de la celălalt şi să-i poată învăţa mai departe pe alţii. Căci izvorul acestei concepţii despre unitatea lucrurilor este la oricare din ei de-o cu totul altă natură, chiar opusă, celei a celuilalt; şi, dacă vreunul din ei a cunoscut măcar învăţătura celuilalt, ar fi trebuit, ca s-o poată înţelege, să şi-o traducă întâi în propria sa limbă. Dar printr-o asemenea traducere s-ar fi pierdut, oricum, exact specificul celeilalte doctrine. Dacă Parmenide a ajuns la unitatea Fiindului exclusiv printr-o presupusă consecvenţă logică, şi a desprins-o din conceptul Fiinţei şi Nefiinţei, Xenophanes este un mistic religios şi, prin concepţia sa despre unitatea mistică, aparţine de-a dreptul secolului al VI-lea. Chiar dacă nu a fost o personalitate la fel de dominatoare cum a fost Pitagora, a manifestat totuşi, în călătoriile sale, aceeaşi înclinaţie şi pornire de a-i face pe oameni mai buni, de a-i purifica, de a-i vindeca. El este învăţătorul în domeniul moral, dar aflat încă pe treapta rapsodului; în vremuri mai târzii, ar fi fost un sofist. În îndrăzneaţa sa desconsiderare a moravurilor şi aprecierilor existente, el nu-şi are egal în Grecia; dar prin aceasta el nu s-a retras câtuşi de puţin în singurătate, cum au făcut-o Heraclit şi Platon, ci, dimpotrivă, s-a înfăţişat în faţa publicului, a cărui admiraţie gălăgioasă faţă de Homer, a cărui înclinaţie pătimaşă spre onorurile la jocurile şi serbările sportive, a cărui adorare acordată pietrelor cioplite cu chip omenesc el le-a condamnat cu mânie şi dispreţ, şi totuşi altminteri decât o făcea certăreţul Thersit. Libertatea individului atinge cu el un punct foarte înalt, şi el este înrudit mai îndeaproape cu Parmenide tocmai prin această aproape de nimic strunită lepădare a oricăror convenţionalisme, mai degrabă decât prin cunoaşterea acelei unităţi şi unicităţi supreme, divine, pe care el a contemplat-o odată, cu o intensitate a viziunii unică pentru secolul său, şi care nu are în comun cu Fiinţa unică a lui Parmenide decât formula şi termenul, dar, sigur, nu şi originea.

Mai degrabă s-ar putea spune că starea de spirit în care Parmenide şi-a găsit doctrina despre Fiinţă era exact opusă. Şi în această stare de spirit şi în clipa respectivă el şi-a cântărit cele două contrarii acţionând laolaltă, a căror dorinţă iubitoare şi ură constituie lumea şi devenirea, Fiindul şi Nefiindul,

însuşirile pozitive şi negative – şi s-a oprit într-o dăinuitoare neîncredere faţă de conceptul însuşirii negative, Nefiindul. Căci poate ceva care nu este să fie o însuşire? Sau, formulând întrebarea la un mod mai principial: poate oare ceva care nu este să fie? Singura formă de cunoaştere însă, căreia îi acordăm imediat o încredere nemijlocită şi a cărei negare echivalează cu nebunia, este tautologia A = A. Însă tocmai această cunoaştere tautologică i-a strigat neînduplecată în faţă: Ceea ce nu este nu este! Ceea ce este este! Şi deodată el a simţit un păcat logic monstruos apăsându-i viaţa; el doar acceptase dintotdeauna, fără vreo ezitare, că există calităţi negative, că există adică Nefiindul, că deci, formal exprimat, A = non A; ceea ce nu poate exprima altceva decât deplina perversitate a gândirii. E adevărat, aşa cum se gândea el mai departe, marea mulţime a oamenilor judecă cu o egală perversitate a gândirii: el însuşi nu a făcut altceva decât să participe la crima generală împotriva logicii. Dar, în aceeaşi clipă în care el se ştie acuzat de o asemenea crimă, îl împresoară deodată aureola unei descoperiri, pentru că a găsit un principiu, cheia pentru taina lumii, mântuindu-l de orice nebunie omenească, şi el coboară acum, susţinut de mâna fermă şi înfricoşătoare a adevărului tautologic, păşind peste Fiinţă, în adâncul tuturor lucrurilor.

Şi în drumul său într-acolo îl întâlneşte pe Heraclit – o întâlnire nenorocoasă! Lui, care a mizat totul pe cea mai riguroasă despărţire a Fiinţei de Nefiinţă, trebuia să-i fie, exact în clipa aceea, profund detestabil jocul de antinomii al lui Heraclit; un principiu precum „Suntem şi tot deodată nu suntem“, „Fiinţa şi Nefiinţa este, deopotrivă şi deodată, aceeaşi iarăşi şi deopotrivă neaceeaşi“, principiul prin care devenea iarăşi tulbure şi inextricabil tot ceea ce el însuşi tocmai luminase şi limpezise, i-a insuflat acum o furie nestăpânită: „În lături cu oamenii, a strigat el atunci, care par să aibă două capete şi totuşi nu ştiu nimic! Pentru ei toate se mişcă veşnic şi curg, chiar şi gândirea lor! Ei privesc nesimţitori lucrurile din jur, dar ar trebui să fie deopotrivă surzi şi orbi pentru a învălmăşi astfel laolaltă contrariile!“ Felul în care neînţelegerea maselor era glorificată prin jocul antinomiilor şi lăudată ca fiind însuşi piscul oricărei cunoaşteri era pentru el o experienţă dureroasă şi de neînţeles.

Şi atunci el s-a cufundat în baia îngheţată a cumplitelor sale abstractizări. Ceea ce este adevărat trebuie să fie într-un veşnic prezent, despre acel lucru

nu se poate spune „a fost“, „va fi“. Fiindul nu poate fi un devenit, căci de unde şi din ce anume ar fi putut deveni el? Din Nefiind? Dar acela nu există şi nu poate da naştere la nimic din sine. Din Fiind? Acesta nu ar putea zămisli nimic altceva decât pe sine însuşi. Tot astfel stau lucrurile şi cu pieirea; ea este deopotrivă imposibilă ca şi devenirea, ca orice schimbare, ca orice creştere, orice scădere. Şi este valabil întru totul principiul: Toate cele despre care se poate spune „a fost“ sau „va fi“ nu sunt, nu există, şi despre nimic din cele ce au fiinţă nu se va putea spune vreodată „nu este“. Cel care are fiinţă, Fiindul, este indivizibil, căci unde există o a doua putere care l-ar putea diviza? Este imobil, căci unde anume s-ar putea mişca? El nu poate fi nici nesfârşit de mare, nici nesfârşit de mic, căci este desăvârşit, şi o nesfârşire dată ca fiind desăvârşită este o contradicţie. Şi astfel pluteşte Fiindul limitat, desăvârşit, imobil, pretutindeni în echilibru, în fiecare punct al său deopotrivă desăvârşit, asemenea unei sfere, dar nu într-un spaţiu; căci altminteri acest spaţiu ar fi un al doilea Fiind. Dar nu pot exista mai multe Fiinduri, căci pentru a le despărţi ar trebui să mai existe ceva între ele care să nu fie Fiindul; o presupunere care se exclude de la sine. Astfel că există doar veşnica Unitate.

Când însă Parmenide îşi întoarce privirea spre lumea devenirii, a cărei existenţă el căutase mai înainte s-o înţeleagă prin combinaţii atât de pătrunzătoare, atunci i s-a mâniat ochiul, pentru că vedea pretutindeni devenirea, şi urechea pentru că auzea aceeaşi devenire. „Nu mai urmaţi ochiul acesta prost, sună acum imperativul său, şi nici auzul răsunător sau limba, ci cercetaţi doar cu puterea gândirii!“ Prin aceasta el a formulat o foarte importantă, chiar dacă neîndestulătoare şi, în urmările ei, fatală primă critică a aparatului de cunoaştere: prin faptul că a despărţit cu brutalitate simţurile de capacitatea de a gândi în abstracţii, deci de raţiune, şi ca şi când ar fi vorba de două putinţe cu totul separate una de alta, el a sfărâmat însuşi intelectul şi a încurajat acel divorţ în întregime eronat dintre „spirit“ şi „trup“, şi care, mai ales de la Platon, apasă asupra filozofiei ca un blestem. Toate percepţiile senzoriale, se pronunţă Parmenide, rezultă doar în înşelăciuni, în erori, şi principala eroare este tocmai că ele creează iluzia că şi Nefiindul ar fi, că şi devenirea ar avea o fiinţă. Toată acea multiplicitate şi diversitate colorată a lumii cunoscute prin experienţă, schimbarea

necontenită a însuşirilor ei, ordonarea ei în curs ascendent şi descendent sunt respinse fără cruţare ca o simplă aparenţă şi nălucire; de la ea nu este nimic de aflat şi de învăţat, deci e o simplă risipă orice osteneală pe care ne-am mai da-o cu această lume mincinoasă, cu totul şi cu totul iluzorie, şi înfăţişându-ni-se înşelătoare prin simţuri. Şi cine judecă în toate aşa cum a făcut-o Parmenide încetează de a mai fi în detalii izolate un cercetător al naturii; simpatia sa faţă de fenomenele naturii moare, şi el îşi hrăneşte singur ura pornită din faptul că nu poate scăpa de această veşnică înşelăciune a simţurilor. Numai în cele mai decolorate şi mai abstracte generalizări, numai în învelişurile goale ale celor mai imprecise cuvinte ar mai putea sălăşlui acum adevărul, ca într-un cocon de pânze de păianjen; şi alături, lângă un asemenea „adevăr“, filozoful însuşi adastă asemenea unei abstracţii fără viaţă, învăluită în formule. Păianjenul vrea să sugă sângele victimei sale; însă filozoful parmenidian urăşte de fapt sângele victimei, sângele empiriei care-i este jertfită.

11

Şi acesta a fost un grec, a cărui perioadă de înflorire este aproximativ simultană cu izbucnirea revoluţiei ioniene. Unui grec îi era pe atunci cu putinţă să fugă din realitatea prea îmbelşugată ca dintr-un schematism şarlatanesc, doar al puterilor imaginaţiei – nu, de pildă, ca Platon în împărăţia ideilor veşnice, în atelierul creatorilor de lumi pentru a-şi odihni ochiul printre formele originare indestructibile ale lucrurilor, ci în liniştea, îngheţată de moarte, a conceptelor celor mai reci, mai mute, ale fiinţei. Dar ar trebui să ne ferim să explicăm o asemenea situaţie prin false analogii. Acea fugă nu era fuga de lume în sensul pe care i-l dau filozofii indici, ea nu era determinată de o profundă convingere religioasă a depravării, nestatorniciei şi urâţeniei existenţei; acel ultim scop, liniştea fiinţei, nu era dorit ca o scufundare mistică într-o contemplaţie sieşi suficientă, voluptuoasă, care pentru oamenii obişnuiţi rămâne o enigmă şi o problemă. Gândirea lui Parmenide nu are în sine nimic din aburul întunecat, îmbătător, al gândirii indice, care poate nu e cu totul imperceptibil la Pitagora şi la Empedocle; lucrul remarcabil în această situaţie, la vremea aceasta, este

poate tocmai inodorul, incolorul, neînsufleţitul, diformul, totala lipsă de sânge, de religiozitate şi de căldură etică, schematismul abstract – la un grec! – şi, mai presus de toate însă, formidabila energie a tensiunii spre *certitudine*, într-o epocă a gândirii mitice şi a unei fantezii fantastic însufleţite. „O singură certitudine doar acordaţi-mi, zeilor! – este rugăciunea lui Parmenide – şi fie pe marea nesiguranţei o singură scândură de-ajuns de lată pentru a mă putea întinde pe ea! Tot ceea ce devine, tot ceea ce e îmbelşugat, multicolor, înfloritor, înşelător, fascinant, viu, toate acestea luaţi-le pentru voi; şi mie daţi-mi doar o singură certitudine săracă şi goală!“

Tema ontologiei este cea care preludează în filozofia lui Parmenide. Experienţa nu i-a oferit niciodată o Fiinţă aşa cum o gândea el, dar din faptul că o putea gândi el a hotărât că trebuia să existe; o concluzie care se sprijină pe premisa că avem un organ al cunoaşterii care pătrunde în esenţa lucrurilor şi este independent de experienţă. Materia gândirii noastre, potrivit lui Parmenide, nu se află câtuşi de puţin în contemplare, ci vine de altundeva, dintr-o lume extrasenzorială la care avem acces direct prin gândire. De fapt, Aristotel a demonstrat în mod convingător în cazul unor asemenea sofisme că existenţa nu face parte niciodată din esenţă, existenţa nu aparţine esenţei lucrului. Tocmai din cauza aceasta nu trebuie ca, pornind de la conceptul de „Fiinţă“ – a cărei *essentia* este tocmai fiinţarea –, să se conchidă într-o *existentia* a fiinţei. Adevărul logic al opoziţiei „fiinţă“ şi „nefiinţă“ este cu totul vid, şi dacă nu poate fi dat obiectul care constituie fundamentul, dacă nu poate fi dată intuiţia din care, prin abstracţie, este dedusă această opoziţie, ea rămâne, fără o asemenea întoarcere la intuiţie şi la contemplare, doar un joc cu reprezentările, prin care în fapt nu se poate cunoaşte nimic. Căci criteriul pur logic al adevărului, cum ne învaţă Kant, anume concordanţa unei cunoaşteri cu legile generale şi formale ale înţelegerii şi raţiunii, este într-adevăr acea *conditio sine qua non*, prin urmare condiţia negativă, a oricărui adevăr; mai departe însă logica nu poate merge, şi eroarea care priveşte nu forma, ci conţinutul, logica nu o poate descoperi prin nici o piatră de încercare. Îndată însă ce se caută conţinutul adevărului logic al opoziţiei „ceea ce este este; ceea ce nu este nu este“, nu se găseşte în fapt nici o singură realitate care să

fie alcătuită riguros potrivit acestei opoziţii; pot să spun despre un arbore atât: „este“ în comparaţie cu toate celelalte lucruri care nu sunt arbori, cât şi „devine“, în comparaţie cu el însuşi într-un alt moment al timpului său, cât şi, în sfârşit, „nu este“, de pildă „acesta nu este încă un arbore“, atâta vreme cât privesc arbustul. Cuvintele sunt doar simboluri pentru relaţiile lucrurilor între ele şi faţă de noi şi nu ating nicicând adevărul absolut; şi însuşi cuvântul „a fi“ desemnează doar relaţia cea mai generală care leagă laolaltă toate lucrurile, tot aşa cum o face şi cuvântul „a nu fi“. Dacă însă existenţa lucrurilor înseşi nu poate fi dovedită, atunci relaţia lucrurilor între ele, aşa-numita „fiinţă şi nefiinţă“, nu ne poate conduce cu nici un pas mai aproape de tărâmul adevărului. Prin cuvinte şi concepte nu vom răzbate niciodată dincolo de peretele relaţiilor, cumva în vreun fabulos fond originar al lucrurilor, şi chiar şi în formele pure ale senzorialului şi ale raţiunii, în ce priveşte spaţiul, timpul şi cauzalitatea nu câştigăm nimic care să semene cu o *veritas aeterna*. Pentru subiect este absolut imposibil să vrea să vadă şi să cunoască în afară şi dincolo de sine însuşi, în aşa măsură imposibil, încât cunoaşterea şi fiinţa sunt cele mai contradictorii dintre toate sferele. Şi dacă Parmenide, în naivitatea plină de ignoranţă a criticii intelectului aşa cum se înfăţişa în acea vreme, îşi putea închipui că ar ajunge de la conceptul pentru veşnicie subiectiv la o fiinţă-în-sine, astăzi, după Kant, este o crasă ignoranţă dacă ici şi colo, mai ales printre teologii lipsiţi de instrucţie şi care vor să se joace de-a filozofii, se mai prezintă sarcina filozofiei drept „cuprinderea absolutului prin conştiinţă“, poate chiar sub forma „absolutul este dat de dinainte, altminteri cum ar mai putea fi el căutat?“, după cum s-a exprimat Hegel, dar cu întorsătura pe care i-a dat-o [Friedrich Eduard] Beneke, anume că „fiinţa trebuie într-un fel să fie dată, trebuie într-un fel să fie accesibilă pentru noi, căci altminteri nici n-am putea avea noţiunea fiinţei“. Noţiunea fiinţei! Ca şi cum nu s-ar arăta chiar şi în etimologia cuvântului fie şi cea mai sărăcăcioasă origine empirică! Căci *esse* înseamnă în fond doar „a respira“: căci dacă omul are nevoie de respiraţie mai presus de orice alt lucru, atunci el îşi transpune această convingere, a faptului că el însuşi respiră şi trăieşte, dintr-o metaforă, adică prin ceva ilogic, asupra celorlalte lucruri şi concepte existenţa lor ca respiraţie prin analogie cu oamenii. Înţelesul originar al cuvântului se şterge curând; dar rămâne

întotdeauna faptul că omul îşi reprezintă existenţa altor lucruri prin analogie cu propria lui existenţă, deci antropomorfic, şi oricum printr-o translaţie nelogică. Chiar şi pentru oameni, deci dincolo de orice transpunere, fraza „respir, deci există o fiinţare“ este cu totul neîndestulătoare; întrucât împotriva ei trebuie să se ridice aceeaşi obiecţie ca şi împotriva unei formulări cum ar fi *ambulo*, *ergo sum*, sau *ergo est*.

12

Cealaltă noţiune, având o sferă mai largă decât cea a fiinţei, şi ea de asemenea întemeiată de Parmenide, chiar dacă nu la fel de fericit aplicată ca de discipolul său Zenon, este cea a infinitului. Nu poate exista nimic infinit, căci pornind de la o asemenea presupunere s-ar ajunge la noţiunea contradictorie a unei infinităţi finite. Întrucât însă realitatea noastră, lumea care ne este dată, prezintă pretutindeni caracterul unei asemenea infinităţi finite, aceasta înseamnă că ea este în esenţa ei o contradicţie faţă de logic, şi prin aceasta împotriva realului, şi este iluzie, minciună, fantasmă. Zenon s-a folosit mai ales de metoda indirectă de demonstraţie; spunea, de exemplu, că „nu poate exista nici o mişcare de la un loc la altul; căci dacă ar exista aşa ceva, atunci ar exista o infinitate finită; însă aceasta este o imposibilitate“. Ahile nu poate ajunge broasca ţestoasă care în întrecere are un mic avans; căci, pentru a ajunge la punctul de la care porneşte broasca ţestoasă, el trebuie să fi alergat deja nenumărate, infinit de multe, spaţii, anume, la început, jumătatea spaţiului care-i desparte, apoi o pătrime, apoi o optime, apoi o şaisprezecime şi tot aşa mai departe, *in infinitum*. Dacă el ajunge în fapt din urmă broasca ţestoasă, atunci acesta este un fenomen ilogic, şi deci oricum nu este un adevăr, nu este nici o realitate, nici o adevărată fiinţă, ci doar o iluzie. Căci nu este niciodată posibil să se ducă la bun sfârşit ceea ce este nesfârşit, infinit. Un alt mijloc, mai popular, de exprimare a acestei învăţături este cel cu săgeata în zbor şi totuşi în acelaşi timp imobilă, odihnindu-se în spaţiu. În fiecare clipă a zborului ei, săgeata ocupă un anumit loc şi, ocupându-l, înseamnă că se află, se odihneşte, pe acel loc. Ar fi acum suma acestor locuri nesfârşite de odihnă identică cu mişcarea? Şi ar fi acum odihna, la nesfârşit repetată, mişcare, aşadar

propriul ei contrar? Infinitul e folosit aici ca un acid care atacă realitatea, în contact cu el ea se dizolvă. Dacă însă conceptele sunt ferme, veşnice şi fiinţează – şi fiinţa şi gândirea se suprapun din punctul de vedere al lui Parmenide –, dacă aşadar infinitul nu poate fi niciodată finit, dacă oprirea nu poate deveni niciodată mişcare, atunci în realitate săgeata nu a zburat deloc, ea nu s-a urnit câtuşi de puţin de la locul ei şi din imobilitatea ei, nu s-a scurs nici un moment din timp. Sau, altfel spus: Nu există în această aşa-numită realitate, care, de fapt, e doar aparentă, nici timp, nici spaţiu, nici mişcare. Până la urmă săgeata însăşi este doar o iluzie, căci ea provine din multiplicitate, din fantasmagoria creată de simţuri a Ne-Unului. Presupunând că săgeata ar avea o fiinţă, atunci ea ar fi imobilă, fără timp, nedevenită, ţeapănă şi veşnică – o reprezentare imposibilă! Presupunând că mişcarea ar fi într-adevăr reală, atunci nu ar exista nici o oprire, nici o odihnă, deci nici un loc pe care să-l ocupe săgeata, deci nici un spaţiu – o reprezentare imposibilă! Presupunând că timpul ar fi real, atunci el nu ar putea să fie divizibil la infinit; timpul de care ar avea nevoie săgeata ar trebui să constea dintr-un număr limitat de momente de timp, şi fiecare din aceste momente ar trebui să fie un atom – o reprezentare imposibilă! Toate reprezentările noastre, de îndată ce conţinutul lor empiric dat, alcătuit din această lume concretă, ar fi luat drept *veritas aeterna*, conduc la contradicţii. Dacă există mişcare absolută, atunci nu există spaţiu; dacă există spaţiu absolut, atunci nu există mişcare; dacă există o fiinţă absolută, atunci nu există multiplicitate. Dacă există o multiplicitate absolută, atunci nu există unitate. Şi atunci ar trebui să fie limpede pentru toată lumea în cât de mică măsură atingem noi cu asemenea concepte inima lucrurilor sau desfacem nodurile realităţii; în vreme ce Parmenide şi Zenon, dimpotrivă, se agaţă de adevărul şi valabilitatea totală a noţiunilor şi resping lumea concretă ca fiind contrariul noţiunilor adevărate şi valabile, ca fiind o obiectivare a nelogicului şi contradictoriului. Ei pornesc, în toate demonstraţiile lor, de la premisa cu totul nedemonstrabilă, de fapt improbabilă, care ne spune că, în această capacitate de a formula concepte, noi am poseda criteriul cel mai de seamă, hotărâtor în ce priveşte fiinţa şi nefiinţa, adică în ce priveşte realitatea obiectivă şi contrariul ei: aceste concepte n-ar trebui să se verifice şi să se corecteze în contactul cu

realitatea, aşa cum în fond ele au fost derivate de la ea, ci trebuie, dimpotrivă, să măsoare şi să controleze realitatea, şi, în cazul unei contradicţii cu logica, trebuie chiar să o condamne. Pentru a le putea atribui aceste împuterniciri judiciare, Parmenide a trebuit să le dăruiască aceeaşi fiinţă pe care el de fapt o socotea singura fiinţă fiinţătoare: gândirea şi acea sferă desăvârşită şi lipsită de devenire a fiinţândului nu mai putea fi acum înţeleasă ca reprezentând două categorii diferite ale fiinţei, căci nu avea voie să existe o dualitate a fiinţei. Şi astfel a devenit necesară acea intuiţie supratemerară de a explica gândirea şi fiinţa ca fiind identice; nici o formă a contemplaţiei, nici un simbol, nici o comparaţie nu mai puteau fi chemate aici în ajutor; intuiţia aceasta era cu totul inimaginabilă, dar era necesară, şi ea sărbătorea, tocmai în lipsa oricărei posibilităţi de a fi reprezentabilă prin simţuri, cel mai înalt triumf asupra lumii şi a cerinţelor simţurilor. Gândirea şi acea fiinţă, noduroasă şi sferică, în toate punctele ei masivă şi moartă şi ţeapăn imobilă, trebuiau, potrivit imperativului parmenidic, şi spre spaima oricărei fantezii, să se strângă într-un singur tot şi să fie cu totul şi cu totul unul şi acelaşi lucru. Şi chiar dacă această identitate contrazicea simţurile! Tocmai în aceasta stă chezăşia că ea nu este pornită din simţuri.

13

De altfel, se mai poate aduce împotriva lui Parmenide încă o pereche viguroasă de *argumenta ad hominem* [argumente referitoare la persoană] sau *ex concessis* [prin concesie] prin care, e drept, nu adevărul însuşi poate fi scos la lumină, ci neadevărul acelei separări absolute dintre lumea simţurilor şi lumea conceptelor şi identitatea dintre fiinţă şi gândire. În primul rând, dacă gândirea intelectului este reală în concepte, atunci trebuie ca şi multiplicitatea şi mişcarea să aibă realitate, căci gândirea raţională este în mişcare, şi este vorba chiar de o mişcare de la concept la concept, deci înlăuntrul unei multiplicităţi de realităţi. În această privinţă nu există nici o altă ieşire, este cu totul imposibil să definim gândirea ca o imobilitate fixă, ca o veşnică şi nemişcătoare gândire-de-sine-însăşi a unităţii. În al doilea rând, dacă de la simţuri vin numai înşelăciuni şi aparenţe, şi nu există în adevăr decât identitatea egală a fiinţei cu gândirea, atunci ce sunt înseşi

simţurile? În orice caz, numai o aparenţă: întrucât ele nu se suprapun, nu coincid cu gândirea şi cu produsul ei, lumea simţurilor nu corespunde cu fiinţa. Dacă însă simţurile înseşi sunt aparenţe, atunci ele sunt aparenţe pentru cine? Cum pot simţurile, fiind ireale, să mai înşele? Nefiindul nu poate nici măcar să înşele pe cineva. Deci întrebarea la ce bun o asemenea înşelăciune şi aparenţă rămâne o enigmă, ba chiar o contradicţie. Numim aceste *argumenta ad hominem* obiecţia intelectului mobil şi cea a originii aparenţei. Din prima ar decurge realitatea mişcării şi a multiplicităţii, din cea de-a doua imposibilitatea aparenţei parmenidice; cu condiţia ca doctrina lui Parmenide cu privire la fiinţă să fie luată drept îndreptăţită. Această doctrină înseamnă doar că fiinţa singură are o aparenţă, nefiindul nu este. Dacă mişcarea însă este o asemenea aparenţă, atunci este valabilă pentru ea ceea ce este valabil în primul rând şi în orice caz pentru fiind: ea este în afara devenirii, veşnică, indestructibilă, fără creştere şi descreştere. Dar dacă este eliminată aparenţa din lumea aceasta cu ajutorul acelei întrebări, la ce bun aparenţa? Dacă scena aşa-numitei deveniri, a schimbărilor existenţei noastre multiforme, neliniştite, colorate şi îmbelşugate este apărată de obiecţiile şi respingerea lui Parmenide, atunci e necesar să caracterizăm această lume a alternărilor şi transformărilor ca o sumă a unor asemenea esenţe în realitate existente, şi existând deopotrivă în întreaga veşnicie. De o schimbare în sensul riguros al cuvântului, de o devenire, firește că nici în cazul unei asemenea presupuneri nu poate fi vorba în nici un fel. Dar acum multiplicitatea are o adevărată fiinţă, toate calităţile au o adevărată fiinţă, şi mişcarea nu mai puţin; şi din fiecare moment al acestei lumi, chiar şi dacă aceste momente alese arbitrar sunt despărţite între ele de milenii, ar trebui să se poată spune: toate esenţialităţile adevărate date acolo sunt, toate împreună, deopotrivă acolo, neschimbate, neştirbite, fără creştere, fără scădere. O mie de ani mai târziu alăturarea lor acolo este exact aceeaşi, nimic nu s-a schimbat. Şi dacă totuşi lumea arată o dată cu totul altfel decât o altă dată, aceasta nu este o iluzie, nu este o aparenţă doar, ci e o urmare a veşnicei mişcări. Adevăratul fiind este mişcat, când într-un fel, când într-altul, contractându-se şi dilatându-se în sine, urcând şi coborând în sine, întrepătrunzându-se fără oprire.

Cu această reprezentare am făcut de fapt un pas în domeniul doctrinei lui Anaxagoras. El este cel care a ridicat cu toată puterea cele două obiecţii, cea a gândirii mobile şi cea a originii aparenţei, împotriva lui Parmenide; dar în fond Parmenide l-a subjugat pe el ca şi pe toţi ceilalţi filozofi şi cercetători ai naturii de mai târziu. Ei cu toţii neagă posibilitatea devenirii şi a pieirii aşa cum le gândesc minţile vulgului şi aşa cum Anaximandros şi Heraclit le presupuseseră şi ei cu mai multă tărie şi totuşi în chip nechibzuit. O asemenea apariţie şi înălţare mitologică din nimic, dispariţie în nimic, o asemenea preschimbare arbitrară a nimicului în ceva, o asemenea confundare, respingere şi atracţie după plac a însuşirilor era văzută de acum încolo ca fiind fără sens; dar era socotită la fel de nevalabilă, şi pentru aceleaşi motive, şi o apariţie a Multului din Unul, a calităţilor multiple dintr-o singură însuşire originară, pe scurt descinderea lumii într-o singură materie originară, în felul în care o văzuse Thales sau Heraclit. Acum era ridicată mai degrabă problema propriu-zisă, a transpunerii învăţăturii despre fiinţa nedevenită şi netrecătoare asupra lumii acesteia date, fără a mai găsi un refugiu în teoria aparenţei şi înşelăciunii prin simţuri. Dacă însă lumea empirică nu mai trebuie să fie aparenţă, dacă lucrurile nu mai sunt derivate din nimic şi cu atât mai puţin din un anume ceva, atunci toate lucrurile acestea înseşi trebuie să conţină o fiinţă adevărată, materia şi conţinutul lor trebuie neapărat să fie reale, şi orice schimbare nu se mai poate raporta decât la formă, adică la poziţia, ordonarea, gruparea, amestecul, dizolvarea acestei esenţialităţi veşnice deopotrivă existente. Atunci e ca la jocul cu zarurile: sunt toată vremea aceleaşi zaruri, dar, căzând când aşa, când altfel, ele înseamnă pentru noi de fiecare dată altceva. Toate teoriile mai vechi se sprijineau pe un element originar, matrice şi cauză primară a devenirii, fie acesta apa, aerul, focul sau acel infinit nedeterminat al lui Anaximandros. Dimpotrivă, Anaxagoras susţine acum că din Asemenea nu poate purcede niciodată Neasemenea şi că schimbarea nu poate fi niciodată explicată dintr-un singur Fiind. Fie că ne gândim acum la acea materie dată ca fiind diluată, fie că ne gândim la ea ca fiind condensată, nu se va ajunge niciodată, printr-o asemenea condensare sau diluare, la ceea ce dorim să

explicăm: multitudinea însuşirilor. Dacă însă lumea e într-adevăr plină de cele mai diferite însuşiri, atunci, dacă ele nu sunt aparenţă, trebuie să aibă o fiinţă, adică trebuie să fie veşnice, nedevenite, netrecătoare şi întotdeauna deopotrivă existând. Dar ele nu pot fi aparenţă, căci întrebarea privind originea aparenţei rămâne fără răspuns, ba chiar i se răspunde cu „nu“! Cercetătorii mai vechi voiseră să simplifice problema devenirii prin faptul că au propus doar o singură substanţă, care purta în ea însăşi posibilităţile oricărei deveniri; acum se spune dimpotrivă: există nenumărate substanţe, însă nici mai multe, nici mai puţine, şi nici noi. Doar mişcarea le răscoleşte, le împinge mereu iarăşi în dezordine: că însă mişcarea este un adevăr şi nu o aparenţă, Anaxagoras a dovedit, împotriva lui Parmenide, prin incontestabila succesiune a reprezentărilor noastre în gândire. Avem astfel în chip nemijlocit intuiţia adevărului mişcării şi succesiunii, prin faptul că noi gândim şi avem reprezentări. Şi astfel, oricum, este eliminată fiinţa unică, rigidă, nemişcată, moartă, cum e cea a lui Parmenide; există multe fiinţe, fiinţânde, tot atât de sigur cât e şi faptul că aceste multe fiinţe (existenţe, substanţe) sunt în mişcare. Schimbarea este mişcare – dar de unde izvorăşte mişcarea? Lasă poate această mişcare esenţa propriu-zisă a acelor multe substanţe independente, izolate, cu totul neatinsă, şi nu trebuie, în conformitate cu conceptul riguros al fiinţărilor, să le fie străină? Sau este parte, cu toate acestea, din însăşi fiinţa lucrurilor? Suntem în faţa unei hotărâri importante: în oricare direcţie ne-am îndrepta, aceasta înseamnă că păşim pe teritoriul lui Anaxagoras sau al lui Empedocle sau al lui Democrit. Trebuie pusă întrebarea critică: dacă există multe substanţe şi dacă aceste multe substanţe se mişcă, ce le mişcă atunci? Se mişcă ele unele faţă de altele? Le mişcă poate doar forţa gravitaţiei? Sau există forţe magice ale atragerii sau ale respingerii în lucrurile înseşi? Sau cauza mişcării stă undeva în afara acestor numeroase substanţe reale? Sau, întrebând mai riguros, dacă două lucruri arată o succesiune, o schimbare reciprocă a locului lor, aceasta vine din ele însele? Şi aceasta are o explicaţie mecanică, sau magică? Sau, dacă acesta nu ar fi cazul, este altceva, un al treilea, care le mişcă? E o problemă dificilă: căci Parmenide fusese în stare, chiar admiţând că ar fi existat multe substanţe, să demonstreze totuşi, împotriva lui Anaxagoras, imposibilitatea mişcării. El fusese în măsură anume să

spună: să luăm două esenţe existente în sine, fiecare cu o esenţă cu totul diferită, independentă, nedeterminată – şi de acest fel sunt substanţele lui Anaxagoras –, ele nu pot astfel niciodată să se ciocnească unele de altele, nu pot să se mişte niciodată, nu se pot atrage niciodată, nu există între ele nici o cauzalitate, nici o punte, ele nu se ating, ele nu se tulbură unele pe altele, nu au nimic de-a face între ele. Ciocnirea dintre ele este atunci la fel de inexplicabilă ca şi atracţia magică: ceea ce este neapărat şi necondiţionat străin de altceva nu poate exercita nici un fel de efect asupra altcuiva, deci nu se poate mişca, şi nici lăsa mişcat. Parmenide ar fi adăugat chiar: singura ieşire care vă mai rămâne este să atribuiţi lucrurilor însele mişcarea; atunci însă tot ceea ce cunoaşteţi şi vedeţi ca mişcare este doar o iluzie, şi nu adevărata mişcare, căci singurul fel de mişcare pe care l-ar putea avea acele substanţe necondiţionate, fiecare având esenţa sa, ar fi doar o mişcare proprie, fără nici un fel de efect în afară. Acum să luăm însăşi mişcarea, pentru a explica acel efect al schimbării, al deplasării în spaţiu, al modificării, pe scurt cauzalitatea şi relaţiile lucrurilor între ele. Dar tocmai aceste efecte nu ar fi explicate şi rămân la fel de problematice ca şi înainte; şi atunci nu se mai înţelege de ce ar fi necesar să mai presupunem o mişcare, întrucât aceasta nu mai realizează ceea ce i se cere să înfăptuiască. Mişcarea nu mai aparţine esenţei lucrurilor şi le este veşnic străină.

Potrivnicii unicităţii nemişcate eleate au fost ispitiţi să se opună unei asemenea argumentări prin invocarea unei prejudecăţi care porneşte din simţuri. Pare de necontestat că fiecare fiinţând real este un corp care umple un anumit spaţiu, un boţ de materie, mare sau mic, dar în orice caz având extensiune spaţială; astfel încât două sau mai multe asemenea bucăţi de materie nu se pot afla într-un acelaşi spaţiu. Pornind de la această premisă, Anaxagoras, ca mai târziu Democrit, a presupus că aceste corpuri ar trebui să se ciocnească între ele dacă se întâlnesc unele cu altele în mişcarea lor, că trebuie să-şi dispute între ele acelaşi spaţiu şi că această luptă este tocmai ceea ce provoacă toate schimbările. Cu alte cuvinte: acele substanţe cu totul izolate, întru totul diferite între ele şi veşnic neschimbătoare, nu au fost totuşi gândite ca fiind absolut diferite între ele, şi aveau, toate laolaltă, în afara unei însuşiri specifice, cu totul speciale, şi un substrat întru totul asemănător, o bucată de materie susceptibilă să umple un spaţiu. Ele erau

deci deopotrivă prin participarea lor la materie, şi puteau deci să acţioneze unele asupra altora, adică să se ciocnească între ele. Şi în primul rând orice schimbare nu depinde câtuşi de puţin de diversitatea acelor substanţe, ci de uniformitatea lor ca materie. Există aici, în ipoteza asumată de Anaxagoras, în fond o eroare logică: pentru că ceea ce fiinţează cu adevărat în sine trebuie să fie pe de-a-ntregul necondiţionat şi unitar, nu trebuie deci să presupună nimic ca fiind cauza sa – în timp ce toate acele substanţe ale lui Anaxagoras au totuşi ceva care le condiţionează, materia, ceva a cărei existenţă ei o presupun de dinainte: substanţa „roşu“, de exemplu, era pentru Anaxagoras nu numai roşie în sine, ci în afară de aceasta, la modul tacit, şi o bucată de materie lipsită de însuşiri. Numai prin aceasta acţiona „roşul în sine“ asupra altor substanţe, nu prin Roşul, ci prin ceea ce nu este condiţionat ca roşu, colorat, în primul rând nefiind condiţionat calitativ. Dacă roşul ar fi luat la modul strict ca roşu, ca substanţa propriu-zisă însăşi, deci fără vreun substrat, atunci Anaxagoras nu ar fi îndrăznit, desigur, să vorbească de o acţiune a roşului asupra altor substanţe, şi nu, fireşte, prin formula că „roşul în sine“ ar fi implantat prin impuls mai departe mişcarea primită de la „trupescul în sine“. Atunci ar fi fost limpede că un asemenea fiinţând real nu ar fi putut fi mişcat niciodată.

15

Trebuie să-i privim pe potrivnicii eleaţilor pentru a preţui cum se cuvine extraordinarele avantaje ale ipotezei asumate de Parmenide. Ce complicaţii – pe care Parmenide le evitase – îi aşteptau pe Anaxagoras şi pe toţi cei care credeau într-o multiplicitate a substanţelor odată cu punerea întrebării „cât de multe substanţe?“. Anaxagoras a făcut saltul, a închis ochii şi a spus: „nesfârşit de multe“; astfel, cel puţin el a trecut în zbor peste necesitatea de a dovedi incredibil de laborios existenţa unui număr determinat de particule elementare. Cum acestea trebuiau să existe nesfârşit de multe, fără a creşte în număr şi neschimbate, dintru veşnicie, atunci în această ipoteză era dată contradicţia unei infinităţi gândite ca încheiate şi finite. Pe scurt, multiplicitatea, mişcarea, infinitatea, alungate de Parmenide prin principiul uimitor al unei singure fiinţe, se întorceau din surghiunul lor şi-şi

dezlănţuiau bombardele împotriva potrivnicilor lui Parmenide pentru a le provoca răni pentru care nu există vindecare. Este evident că acei potrivnici nu aveau conştiinţa sigură despre forţa teribilă a acelui gând eleat că „nu poate exista timp, mişcare, spaţiu, căci pe toate acestea nu le putem gândi decât ca infinite, şi chiar pe de o parte infinit de mari, pe de altă parte infinit divizibile; însă orice infinit nu are nici un fel de fiinţă, nu există“, lucru de care nu se îndoieşte nimeni din cei care înţeleg riguros sensul cuvântului „a fi“, şi care consideră drept imposibilă existenţa a ceva contradictoriu, de exemplu a unei infinităţi absolvite. Dacă însă tocmai realitatea ni se arată nouă tuturor numai în forma infinităţii împlinite, desăvârşite, atunci sare în ochi că ea se contrazice pe sine însăşi, deci nu are o realitate adevărată. Dacă însă acei adversari ar voi să obiecteze: „dar chiar şi în gândirea voastră există totuşi succesiune, aşa că s-ar putea ca nici gândirea voastră să nu fie reală şi deci să nu poată dovedi nimic“, atunci Parmenide, asemenea lui Kant într-un caz asemănător, şi la o obiecţie similară, ar fi putut răspunde: „Pot, e adevărat, să spun că reprezentările mele îşi urmează una alteia; dar aceasta înseamnă doar atât: noi suntem conştienţi de ele ca înfăţişându-ni-se într-o suită temporală, adică după forma simţului nostru lăuntric. Deci timpul nu este ceva în sine, şi nu este nici o condiţionare care să aparţină obiectiv lucrurilor“. Ar fi deci de făcut o deosebire între gândirea pură, care ar fi atemporală ca şi o fiinţă parmenidică, şi conştiinţa acestei gândiri, şi aceasta din urmă a şi tradus gândirea în forma aparenţei, deci a succesiunii, a multiplicităţii şi a mişcării. E probabil că Parmenide s-ar fi servit de această cale de ieşire: de altfel, atunci i s-ar fi putut obiecta ceea ce A[frikan] Spir (*Denken und Wirklichkeit* / *Gândire şi realitate*, ed. a II-a, vol. I, [Leipzig, J.G. Findel,] pp. 209 şi urm.) i-a obiectat lui Kant: „Acum însă este în primul rând limpede că eu nu pot şti nimic despre o succesiune ca atare dacă nu am dintr-odată în conştiinţă membrele care îşi urmează unul altuia ale acestei succesiuni. Reprezentarea unei succesiuni nu este deci ea însăşi deloc succesivă, şi deci este diferită cu totul şi de succesiunea reprezentărilor noastre. În al doilea rând, această ipoteză a lui Kant implică nişte absurdităţi atât de evidente, încât e de mirare cum a putut-o lăsa el neluată în seamă. Potrivit acestei ipoteze, Cezar şi Socrate nu sunt cu adevărat morţi, ei trăiesc încă la fel de bine ca acum două mii de ani

şi par doar să fie morţi, ca urmare a unui aranjament al «simţului meu lăuntric». Oamenii viitorului trăiesc de pe acum, şi dacă ei încă nu se înfăţişează ca trăind, aceasta se datorează de asemenea acelui aranjament al «simţului lăuntric». Aici se ridică înaintea a orice altceva întrebarea: cum pot exista începutul şi sfârşitul vieţii conştiente însăşi, împreună cu toate înţelesurile sale interne şi externe, pur şi simplu în concepţia simţului lăuntric? Fapt este însă că nu poate fi în nici un fel negată realitatea schimbării. Dacă e alungată pe fereastră, atunci se strecoară din nou înăuntru prin gaura cheii. Se spune: «Mi se pare mie numai că se schimbă stările şi reprezentările» – astfel şi această aparenţă însăşi este ceva dat obiectiv şi în ea succesiunea are neîndoielnic o realitate obiectivă, ceva urmează într-adevăr după altceva. Pe lângă aceasta trebuie remarcat că întreaga critică a raţiunii nu poate avea fundament şi îndreptăţire decât cu condiţia ca *reprezentările* noastre înseşi să pară aşa cum sunt. Căci dacă şi reprezentările ne-ar apărea altfel decât sunt ele în realitate, atunci n-am mai putea formula nici o afirmaţie valabilă despre ele, şi deci n-am mai putea aduce nici o teorie a cunoaşterii şi nici o analiză «transcendentală» de vreo valabilitate obiectivă. Pe de altă parte însă, este în afară de orice îndoială că reprezentările noastre înseşi apar ca succesive.“

Observarea acestor succesiuni şi mişcări neîndoielnice, sigure, l-a împins pe Anaxagoras la o ipoteză demnă de luat în considerare. Este evident că reprezentările se mişcă ele însele, nu sunt împinse şi nu au nici o origine a mişcării în afara lor însele. Deci, şi-a spus el, există ceva care poartă în sine însuşi originea şi începutul mişcării; în al doilea rând, observă el, această reprezentare se mişcă nu numai pe sine însăşi, ci şi altceva încă, cu totul deosebit, trupul. El descoperă deci, în experienţa cea mai nemijlocită, un efect al reprezentărilor asupra materiei extinse în spaţiu, efect care se lasă cunoscut ca mişcare a acesteia din urmă. Aceasta i s-a părut o stare de fapt; şi de abia pornind de aici a simţit el impulsul să explice şi această stare de fapt. Ajungea că el dispunea de o schemă regulatoare a mişcării în lume, pe care o gândea fie ca o mişcare a adevăratelor esenţialităţi izolate, prin reprezentări, prin *Nous*, fie ca mişcare prin ceea ce era dinainte mişcat. Că această din urmă modalitate, transpunerea mecanică a mişcărilor şi impulsurilor, în felul în care o concepea el cuprindea de asemenea în sine o

problemă se pare că i-a scăpat: generalitatea şi obişnuitul efectului prin impuls i-a înnegurat fără îndoială privirea faţă de ceea ce e enigmatic în aşa ceva. Dimpotrivă, el simţea ceea ce face caracterul problematic, şi chiar contradictoriu al unui asemenea efect pornind de la reprezentări asupra unor substanţe existente în sine, şi a căutat deci să deducă şi acest efect dintr-un impuls şi o pulsiune, lui părându-i-se că fiind explicabil în chip mecanic. *Nous* era în orice caz o asemenea substanţă existentă în sine şi era caracterizat de el ca o materie foarte delicată şi fină, cu însuşirea specifică a gândirii. Presupunându-l ca având un asemenea caracter, era firesc ca efectul acestei materii asupra unei alte materii să fie exact de acelaşi fel ca şi cel pe care o altă substanţă îl exercită asupra unei a treia, adică un efect mecanic, susceptibil să imprime mişcarea prin presiune şi impuls. Oricum, el avea acum o substanţă, care e ea însăşi mişcată şi mişcă altele, a cărei mişcare nu vine din

afară şi nu depinde de nimeni altcineva; în vreme ce părea aproape indiferent cum ar fi urmat să fie gândită acum această mişcare de sine însuşi, poate în mod asemănător cu tremurul şi alunecarea de colo până colo a unor mici şi delicate sfere de mercur. Dintre toate problemele legate de mişcare, nu e nici una mai spinoasă decât cea ridicată de întrebarea privind începutul mişcării. Căci dacă avem permisiunea să gândim toate celelalte mişcări ca fiind urmări şi efecte, trebuie în continuare să explicăm prima mişcare originară; pentru mişcările mecanice prima verigă a lanţului nu poate în nici un caz sta într-o mişcare mecanică, pentru că aceasta ar însemna că am recurge la noţiunea contradictorie a unei *causa sui*. Şi nu merge de asemenea nici să le atribuim lucrurilor veşnice, necondiţionate, o mişcare proprie chiar de la început, ca o zestre a existenţei lor. Căci mişcarea nu poate fi reprezentată fără o direcţie dinspre care vine şi încotro se îndreaptă, e posibilă, adică, doar ca o relaţie şi condiţionare; căci un lucru nu mai este existent prin sine şi necondiţionat când e condiţionat, prin natura sa, în mod necesar de ceva existent în afara sa. În această dificultate, Anaxagoras a crezut că va găsi un ajutor şi o ieşire extraordinară în acel *Nous* care se mişcă pe sine însuşi şi e altminteri independent: întrucât esenţa lui este tocmai îndeajuns de obscură şi ascunsă pentru a putea ascunde faptul că şi asumarea lui în fond implică acea interzisă *causa sui*. Pentru

observatorul empiric e un lucru care pare acceptat de la sine că reprezentarea nu este o *causa sui*, ci efectul lucrării minţii, a creierului, şi chiar poate părea o minunată desfrânare să se considere „spiritul“, produsul lucrării creierului, independent de propria sa *causa* şi de a-l socoti după această separare ca fiind încă existent. Lucrul acesta l-a făcut Anaxagoras, şi el a uitat creierul, uimitoarea sa măiestrie artistică, delicateţea şi complicaţia circumvoluţiunilor şi circumlocuţiunilor sale şi a decretat „spiritul în sine“. Acest „spirit în sine“ avea capricii, el singur dintre toate substanţele avea capricii – o descoperire superbă! El putea cândva, odată, să se apuce de punerea în mişcare a lucrurilor din afara lui, sau, dimpotrivă, vremi nesfârşite să se preocupe doar de sine însuşi – pe scurt, Anaxagoras şi-a luat permisiunea să presupună un prim moment al mişcării într-un anume timp originar, ca fiind punctul originar al întregii aşa-numitei deveniri, adică al tuturor schimbărilor, anume al împingerii şi schimbării din loc a substanţelor veşnice şi a particulelor lor. Căci chiar dacă spiritul însuşi e veşnic, el nu e totuşi câtuşi de puţin silit să se ostenească din veşnicii cu mutarea din loc a particulelor de materie: şi în orice caz au existat un timp şi o stare a acelor materii – indiferent dacă a fost o durată mai scurtă sau mai lungă – în care acest *Nous* nu acţionase încă asupra lor, în care ele erau încă nemişcate. Aceasta era perioada haosului anaxagoreic.

16

Haosul lui Anaxagoras nu este un concept care să se lase înţeles nemijlocit; pentru a-l concepe, trebuie să fi înţeles reprezentarea pe care şi-o formase filozoful nostru cu privire la aşa-numita „devenire“. Căci, în sine, starea tuturor existenţelor elementare diferite înainte de orice mişcare nu implică câtuşi de puţin, în mod necesar, un amestec absolut al tuturor „seminţelor lucrurilor“, cum sună exprimarea lui Anaxagoras, un amestec pe care el însuşi şi-l imagina ca pe o învălmăşeală deplină a celor mai mici particule, după ce toate acele existenţe elementare fuseseră pisate ca într-o piuă şi fărâmiţate într-o adevărată pulbere de atomi, astfel încât să poată fi amestecate laolaltă în acel haos ca într-un putinel în care se bate laptele. S-ar putea spune că această concepţie a haosului nu are nimic necesar; ar

ajunge să asumăm mai degrabă doar o stare întâmplătoare, oarecare, a tuturor acelor existenţe, dar nu şi o diviziune nesfârşită a acestora; ar ajunge şi o alăturare dezordonată, nu ar fi nevoie de o combinare, cu atât mai puţin de o atât de totală învălmăşire şi amestecare laolaltă. Cum a ajuns atunci Anaxagoras la o reprezentare atât de greoaie şi de complicată? După cum am spus, pornind de la asumarea devenirii empiric date. Din experienţa sa, el a creat mai întâi un principiu cât se poate de surprinzător despre devenire, şi de la acest principiu s-a născut cu efort, ca o consecinţă a sa, acea dorinţă despre haos.

Observarea proceselor de naştere în natură, şi nu întemeierea pe un sistem anterior, i-a dăruit lui Anaxagoras învăţătura că *totul se naşte din totul*; aceasta a fost convingerea cercetătorului naturii, bazată pe o inducţie multilaterală, în fond însă, fireşte, nelimitat de sărăcăcioasă. El dovedea aceasta după cum urmează: dacă însuşi contrariul se poate naşte din contrariu, de exemplu negrul din alb, atunci totul este posibil; lucrul acesta se întâmplă adică din dizolvarea zăpezii albe în apă neagră. Hrănirea trupului el o explica prin faptul că în bucatele de hrană trebuie să fi fost părţi componente minuscule, invizibile, de carne sau sânge sau oase, care, în procesul hrănirii trupului, se separă şi se unesc cu cele asemenea lor din trupul omenesc. Dar dacă totul poate deveni din totul, fermul din fluid, ce este dur din ce este moale, negrul din alb, cărnosul din pâine, atunci trebuie ca şi toate să fie cuprinse în tot. Numele lucrurilor exprimă atunci doar predominanţa unei anumite substanţe asupra celorlalte, care rămân substanţe mai mici, deseori nemaiajungând să fie mase perceptibile. În aur, adică în ceea ce *a potiori* este desemnat cu numele de „aur“, trebuie să fie cuprinse şi argintul, zăpada, pâinea şi carnea, dar doar în particule cu totul şi cu totul mărunte; şi totul primeşte denumirea potrivit cu substanţa predominantă, adică aurul.

Cum este însă cu putinţă ca o substanţă să predomine şi să umple lucrul într-o masă mai mare decât cea pe care o posedă celelalte? Experienţa arată că această predominanţă se creează treptat doar prin mişcare, că predominanţa aceasta este rezultatul unui proces pe care noi îl denumim în general devenire; faptul că, dimpotrivă, totul este în totul nu e rezultatul unui proces, ci este condiţia prealabilă a oricărei mişcări şi deci a oricărei

deveniri. Cu alte cuvinte: experienţa empirică ne învaţă că în permanenţă asemănătorul este condus spre asemănător, cum se întâmplă de pildă prin hrană, că deci la origine lucrurile acestea nu erau laolaltă şi strânse laolaltă, ci despărţite. Mai mult, în procesele empirice care ne stau în faţa ochilor, asemănătorul este totdeauna scos dintre cele neasemănătoare şi mişcat la o parte (de pildă, atunci când ne hrănim, particulele de carne sunt scoase din pâine şi aşa mai departe), şi astfel învălmăşeala diferitelor substanţe este forma mai veche a constituirii lucrurilor şi se afla într-un timp înainte de orice devenire şi mişcare. Dacă deci toată aşa-numita devenire este o separare şi presupune un amestec anterior, atunci se naşte întrebarea ce grad anume trebuie să fi avut la origine acest amestec, această învălmăşeală. Deşi procesul acesta reprezintă o mişcare a asemănătorului către asemănător, şi devenirea durează deja de o veşnicie, se poate recunoaşte totuşi, cum o facem şi acum, că în toate lucrurile sunt cuprinse rămăşiţe şi particule seminale ale tuturor celorlalte lucruri, care îşi aşteaptă separarea, şi că doar ici şi colo se ajunge la o predominare a unei substanţe; amestecul originar trebuie să fi fost unul desăvârşit, adică implicând toate substanţele până la cele nesfârşit de mici, întrucât separarea acestui amestec a avut nevoie de un spaţiu de timp nesfârşit. Şi de aici se impune cu tărie gândul că tot ceea ce posedă o fiinţă esenţială este divizibil la nesfârşit, fără a-şi pierde specificul.

Pornind de la aceste premise, Anaxagoras îşi reprezintă existenţa originară a lumii ca ceva asemănător unei mase prăfoase de puncte pline, nesfârşit de mici, dintre care fiecare este specific simplu şi nu are decât o singură însuşire, dar în aşa fel încât fiecare însuşire specifică este reprezentată în nesfârşit de multe puncte izolate. Aristotel a denumit asemenea puncte homoiomerii, ţinând seama de faptul că părţile asemănătoare între ele sunt părţi ale unui întreg de acelaşi fel cu părţile sale. Ar fi însă o mare eroare să echivalăm acea învălmăşeală originară a tuturor unor asemenea puncte, a acestor „seminţe ale lucrurilor“, cu acea unică materie originară a lui Anaximandros: căci aceasta din urmă, numită „nedeterminatul“, este o masă cu totul unitară şi specifică sieşi, iar prima este un agregat de materii. E drept că se poate spune despre acest agregat de materii acelaşi lucru ca şi despre nedeterminatul lui Anaximandros: aşa cum

a făcut Aristotel; el nu poate fi numit nici alb, nici cenuşiu, nici negru, nici colorat în vreun fel, este insipid, fără miros şi ca întreg nu era constituit nici cantitativ, nici calitativ; până aici se poate vorbi de asemănarea dintre nedeterminatul lui Anaximandros şi amestecul originar al lui Anaxagoras. Abstracţie făcând însă de această asemănare negativă, ele se deosebesc la modul pozitiv prin faptul că acesta din urmă este alcătuit din lucruri strânse laolaltă, iar cel dintâi este o unitate. Anaxagoras, în ipoteza haosului său, avea cel puţin avantajul faţă de Anaximandros că nu a mai avut nevoie să derive multul din Unul singur, devenindul din fiind.

E adevărat, el a trebuit să lase deoparte o excepţie din amestecul său general de seminţe ale lucrurilor: *Nous* nu a fost nici atunci şi nu este mai cu seamă nici acum amestecat cu vreun lucru. Căci dacă el ar fi amestecat cu un singur fiind, atunci ar trebui să se afle, în divizări nesfârşite, în toate lucrurile. Această excepţie este din punct de vedere logic foarte delicată, mai ales ţinând seama de natura descrisă mai înainte ca fiind materială a lui *Nous*; ea are ceva mitologic şi pare arbitrară, dar era, potrivit premiselor lui Anaxagoras, o necesitate riguroasă. Spiritul, de altfel divizibil la nesfârşit ca orice altă materie, decât că nu prin vreo altă materie, ci prin sine însuşi, atunci când se divide, divizându-se şi constituindu-se în aglomerări, când mici, când mari, îşi are din întreaga veşnicie o aceeaşi masă şi calitate; şi ceea ce în clipa aceasta în întreaga lume, în animale, plante, oameni, este spirit a fost tot spirit, fără vreun mai mult sau mai puţin, chiar dacă altfel împărţit, şi acum o mie de ani. Dar chiar şi acolo unde el a avut vreodată o relaţie cu vreo altă substanţă, el nu a fost niciodată amestecat cu ea, ci o lua în stăpânire prin voinţa sa, o mişca şi o deplasa după bunul său plac, pe scurt o stăpânea. El, care singur are în sine mişcare, posedă de asemenea, tot singur, stăpânirea în lumea întreagă şi arată aceasta prin mişcarea seminţelor de substanţă. Încotro însă le mişcă el? Sau este cu putinţă să fie gândită o mişcare fără direcţie, fără un sens al ei? Este spiritul în asemenea impulsuri deopotrivă de arbitrar, aşa cum este el capricios atunci când dă un impuls sau nu-l dă? Pe scurt, în mişcare domneşte întâmplarea, adică cel mai orb arbitrar? Aici este fruntariul dincolo de care păşim în sfânta sfintelor în domeniul reprezentărilor lui Anaxagoras.

17

Ce trebuie să se facă acum cu acea învălmăşeală haotică a stării originare de dinaintea oricărei mişcări, pentru ca din ea, fără vreun adaos şi creştere de noi substanţe şi forţe, să se facă lumea dată, cu orbitele regulate ale astrelor, cu formele legiuite ale anotimpurilor şi ceasurilor zilelor, cu multipla ei frumuseţe şi ordine, pe scurt, pentru ca din haos să se dezvolte un cosmos? Aceasta poate fi doar urmare a mişcării, dar a unei mişcări determinate şi înţelepţeşte orânduită. Această mişcare însăşi este mijlocul folosit de *Nous*, scopul său va fi separarea desăvârşită a asemănătorului, un scop până acum neatins, pentru că dezordinea şi amestecul au fost la început infinite. Acest scop poate fi atins doar printr-un proces uriaş, neiscându-se deodată printr-o lovitură de baghetă mitologică; dacă vreodată, într-un viitor nesfârşit de depărtat, el va fi atins, astfel ca toate cele asemănătoare să fie strânse laolaltă şi acum existenţele originare să fie laolaltă, nedivizate, unele alături de altele, în ordine frumoasă, dacă fiecare particulă îşi va fi găsit tovarăşa şi patria sa, dacă se va fi instalat pacea cea mare, după marea divizare şi sfărâmare a substanţelor, şi nu va mai exista nimic sfărâmat şi divizat, atunci *Nous* se va întoarce iarăşi la automişcarea sa, şi, nemaifiind de acum el însuşi divizat şi împărţit, va pătrunde, în mase când mai mari, când mai mici, ca spirit al plantelor sau spirit animal, lumea şi se va aşeza să locuiască în alte materii. Între timp, sarcina sa nu a fost încă dusă până la capăt; dar modalitatea mişcării pe care a gândit-o *Nous*-ul pentru a-şi îndeplini această sarcină vădeşte o minunată finalitate, căci, prin ea, sarcina de care e vorba este în fiecare nouă clipă tot mai mult dusă la împlinire. Ea are, anume, caracterul unei mişcări circulare urmându-se concentric; ea a început dintr-un punct oarecare al amestecului haotic, sub forma unui mic vârtej şi în orbite tot mai mari această mişcare circulară străbate întreaga fiinţă care e dată, pretutindeni accelerând despărţirea asemănătorului de asemănător. Întâi acest vârtej rotitor le aduce pe toate cele dense alături de cele dense, toate cele diluate lângă cele diluate, şi tot astfel cu toate cele întunecate, luminoase, umede, uscate, fiecare la cele asemenea lor; şi, mai presus de aceste rubrici generale, există încă altele două şi mai cuprinzătoare, anume Eterul, adică tot ceea ce este cald, uşor,

afânat, şi Aerul, desemnând tot ce e întunecat, rece, greu, ferm. Prin despărţirea maselor eterice de cele aeriene se constituie, ca următor efect al acestei roţi rotindu-se în cercuri mereu mai mari, ceva asemănător unui mare vârtej pe care-l poate face cineva într-o apă stătătoare; particulele componente grele sunt împinse şi presate laolaltă la mijloc. Tot astfel se formează acea roată de apă, tot mai departe rotindu-se în haos înspre afară, din particulele eterice, afânate, uşoare; înspre înăuntru din cele noroase, grele, umede. Apoi se desparte, în continuarea acestui proces, din masa înlăuntrul ei aglomerându-se, apa, şi din apă iarăşi pământul, iar din pământ, sub acţiunea frigului înfricoşător, pietrele. Şi iarăşi unele mase de piatră sunt smulse de forţa rotitoare a vârtejului departe de pământ şi aruncate în împărăţia eterului fierbinte şi uşor; acolo, în elementul său arzând în flăcări, ele sunt aduse în stare de incandescenţă şi purtate în mişcarea circulară eterică, şi ele iradiază atunci lumină şi luminează şi încălzesc pământul în sine întunecat şi rece, şi ele sunt soarele şi stelele. Întreaga concepţie este de o minunată îndrăzneală şi simplitate şi nu are în sine nimic din acea greoaie teleologie antropomorfică ce s-a agăţat adesea de numele lui Anaxagoras. Această concepţie îşi dovedeşte măreţia şi superbia ei tocmai în faptul că face să decurgă întregul cosmos al devenirii din cercul acesta mişcător, în vreme ce Parmenide contempla adevăratul fiind ca pe o sferă nemişcată. Dacă acel cerc a fost la început mişcat şi pus în rotire de *Nous*, atunci întreaga ordine, legitate şi frumuseţe a lumii este urmarea firească a acelui prim impuls. Ce nedreptate i se face lui Anaxagoras când i se reproşează în această concepţie înţeleapta reţinere de la teleologie care se înfăţişează aici şi când se vorbeşte cu dispreţ despre *Nous* al său ca despre un *deus ex machina*! Mai degrabă Anaxagoras, tocmai ca urmare a înlăturării conceptelor miraculoase ale mitologiei şi teismului şi a scopurilor şi utilităţilor antropomorfe, s-ar fi putut sluji de asemenea cuvinte pline de mândrie, cum au fost cele folosite de Kant în *Istoria naturală a cerului*. Căci este aici un gând sublim, să întemeiezi acea superbă frumuseţe a cosmosului şi alcătuirea uimitoare a căilor stelare cu totul şi cu totul ca pornind de la o mişcare simplă, pur mecanică şi în acelaşi timp de la o figură matematică mobilă, şi deci nu de la intenţiile şi mâinile apucătoare ale unui zeu-maşină, ci doar de la un fel de brânci, care, odată ce

a început odinioară, este necesară şi determinată în evoluţia ei şi atinge efecte care sunt deopotrivă cu cele mai înţelepte calcule ale luciditǎţii creatoare şi cu finalitatea cea mai bine gândită, fără să fie totuşi aşa ceva. „Gust plăcerea – spunea Kant – ca, fără ajutorul unor poetizări arbitrare, în cadrele unor legi acceptate ale mişcării, să văd născându-se un întreg bine ordonat, atât de asemănător acestui sistem al lumii care e al nostru, încât nu mă pot împiedica să-l consider ca fiind chiar acesta. Îmi pare că aici s-ar putea spune, cu anumită înţelegere a lucrurilor şi fără a depăşi măsura: daţi-mi materie, voi face din ea o lume!“

18

Chiar dacă acceptăm acum ca valabilă existenţa acelui amestec originar, par totuşi să se ridice unele îndoieli de ordinul mecanicii în faţa acestei mari schiţe a alcătuirii lumii. Anume, chiar dacă spiritul stârneşte într-un loc o mişcare circulară, atunci continuarea acesteia, mai ales ţinând seama de faptul că ea trebuie să fie infinită şi că trebuie să antreneze cu sine treptat toate masele existente, este încă foarte greu de reprezentat. De la început s-ar putea presupune că presiunea întregii materii din jur ar înăbuşi această mică mişcare circulară de-abia iscată; faptul că nu s-a întâmplat aceasta presupune din partea acestui *Nous* un rol iritant ca el să fi pornit dintr-odată cu o forţă înfricoşătoare, oricum atât de rapid încât să trebuiască să numim mişcarea un vârtej, aşa cum, în orice caz, îşi imagina Democrit un asemenea vârtej. Şi cum acest vârtej trebuie să fie nesfârşit de puternic pentru ca să nu poată fi oprit prin întreaga lume a nesfârşitului care urma de atunci înainte, atunci el trebuie să fie infinit de rapid, căci puterea nu se poate exterioriza la origine decât prin rapiditate. Dar, pe măsură ce cercurile concentrice sunt apoi mai largi, cu atât mai înceată va fi mişcarea aceasta; ca mişcarea să poată atinge vreodată capătul lumii infinit extinse, atunci ea trebuie să aibă dinainte infinit de mica rapiditate a rotaţiei. Şi invers, dacă gândim mişcarea infinit de mare, adică infinit de rapidă, anume încă de la prima pornire a mişcării, atunci trebuie ca şi cercul de început să fi fost infinit de mic; şi căpătăm astfel ca început un punct care se roteşte în jurul său însuşi, cu un conţinut material infinit de mic. Însă aceasta nu ar explica în nici un fel

mişcarea mai departe; putem să gândim toate punctele masei originare rotindu-se în jurul lor însele, şi totuşi întreaga masă ar rămâne nemişcată şi neseparată. Dacă, dimpotrivă, fiecare din punctele materiale de infinită micime cuprinse şi împinse de *Nous* nu ar fi rotite în jurul lor însele, ci ar descrie o periferie, care ar fi arbitrar de mare, atunci aceasta ar ajunge de fapt să izbească alte puncte ca să le pună în mişcare, să le risipească, să le facă să zvâcnească şi astfel să stârnească treptat un adevărat tumult mobil şi rezonând în sine, în care, ca rezultat, ar trebui să se producă de la sine acea separare a maselor aeriene de cele eterice. Aşa cum pornirea mişcării însăşi este un act arbitrar al lui *Nous*, în aceeaşi măsură este un act arbitrar al lui *Nous*, în aceeaşi măsură este arbitrară modalitatea acestei porniri, în măsura în care prima mişcare înscrie un cerc a cărui rază este arbitrar aleasă ca fiind mai mare decât un punct.

19

Şi aici, am putea, fireşte, să ne întrebăm ce anume a determinat *Nous*-ul aşa, deodată, să dea un impuls unui punctuleţ material oarecare din mulţimea nenumărată de puncte, să-l pornească într-un dans rotitor, şi de ce nu i-a venit un asemenea gând altă dată, mai devreme. La aceasta Anaxagoras ar răspunde: „El are privilegiul capriciului, el poate porni o dată după bunul său plac, el depinde doar de sine, în vreme ce toate celelalte sunt determinate din afară. El nu are nici o îndatorire şi de asemenea nici un scop pe care să fie silit să-l urmărească; şi dacă a pornit odată cu acea mişcare şi şi-a stabilit un scop, atunci aceasta a fost doar“ – răspunsul e greu, ar întregi aici Heraclit –, „doar o joacă“.

Aceasta pare să fi fost întotdeauna pentru greci ultima soluţie sau explicaţie care să le vină pe buze. Spiritul lui Anaxagoras este cel al unui artist, şi anume geniul cel mai viguros al mecanicii şi artei construcţiilor, creând cu mijloacele cele mai simple formele şi traseele cele mai măreţe şi deopotrivă o arhitectură mobilă, dar pornind de la acel capriciu iraţional care se ascunde în profunzimile sufletului artistic. E ca şi cum Anaxagoras l-ar fi arătat pe Phidias şi, în faţa uriaşei opere de artă a cosmosului, ca şi cum ar fi fost în faţa Parthenonului, ne-ar striga: „Devenirea nu este un

fenomen moral; ci unul artistic!“ Aristotel povesteşte că, întrebat de ce anume Existenţa ar fi pentru el un lucru preţios, ar fi răspuns: „Pentru a putea contempla Cerul şi întreaga ordine a cosmosului“. El trata fenomenele fizice cu tot atâta precauţie şi cu tot atâta evlavie tainică cum am sta noi în faţa unui templu antic; doctrina sa a devenit un fel de exerciţiu religios de spiritualitate liberă, apărându-se prin deviza *odi profanum vulgus et arceo*[10] şi alegându-şi adepţii cu toată grija din societatea cea mai înaltă şi mai nobilă a Atenei. În comunitatea închisă a anaxagoreilor atenieni mitologia populară nu mai era îngăduită decât ca o limbă simbolică; toate miturile, toţi zeii, toţi eroii nu reprezentau aici decât hieroglife ale interpretării naturii şi însuşi eposul homeric avea să fie doar cântarea canonică a domniei lui *Nous* şi a luptelor şi legilor *Physis*-ului. Ici şi colo răzbea vreun ton din această societate a sublimelor spirite libere până în popor; şi în special marele Euripide, oricând îndrăzneţ până la temeritate, mereu în căutarea noului, a îndrăznit uneori să lase să se audă răspicat, prin masca sa tragică, ceea ce pătrundea în simţurile maselor asemenea unei săgeţi, mesajul de care masele nu se mai puteau elibera decât prin caricaturi groteşti şi retâlcuiri ridicole.

10. „Urăsc profana gloată şi-o-ndepărtez“ – Horaţiu, *Ode*, III, 1, 1, trad. rom. de Const. I. Niculescu (*n.ed.*).

Cel mai mare dintre anaxagoreici este însă Pericle, omul cel mai măreţ şi mai demn din lume; şi tocmai despre el depune Platon mărturie că singură filozofia lui Anaxagoras a fost cea care i-a insuflat geniului său zborul său înalt. Când se ridica în faţa poporului său ca vorbitor public, în frumoasa cumpănire şi nemişcare a unui zeu olimpic din marmură, calm, învăluit în mantia-i căzându-i în falduri neschimbătoare, fără nici o modificare a expresiei chipului, fără surâsuri, cu aceleaşi tonuri puternice, mereu egale ale glasului, cuvântând deci cu totul şi cu totul altminteri decât Demosthene, ci întocmai ca Pericle, tunând, fulgerând, nimicind şi mântuind – atunci el era însăşi abreviaţia cosmosului lui Anaxagoras, imaginea acelui *Nous* care şi-a clădit singur cea mai frumoasă şi cea mai demnă dintre înfăţişări şi totodată întruparea vizibilă în trup omenesc a forţei constructive, mişcătoarea, separatoarea, ordonatoarea, de sus

contemplatoarea, artistic nedeterminata forţă a spiritului. Anaxagoras însuşi a spus că omul este cea mai raţională fiinţă, sau trebuie să găzduiască în sine într-o mai mare deplinătate acest *Nous* decât toate celelalte fiinţe, tocmai pentru că el are nişte organe atât de minunate cum sunt mâinile; el a tras de aici încheierea că acest *Nous*, în proporţia şi în măsura în care se înstăpâneşte asupra unui trup material, îşi construieşte totdeauna din această materie unelte de lucru, unelte care corespund, în ce priveşte perfecţiunea şi desăvârşirea, tocmai cu gradul în care el stăpâneşte materia, astfel că ele ajung să fie desăvârşit de frumoase şi de eficiente atunci când *Nous*-ul se afirmă în desăvârşirea sa şi plenitudinea sa. Şi aşa cum fapta cea mai minunată şi mai eficientă în finalitatea ei a *Nous*-ului trebuie să fi fost acea mişcare originară circulară, întrucât atunci spiritul era cuprins în sine şi încă nedivizat, tot astfel fără îndoială că i-a apărut atunci deseori elocvenţa lui Pericle lui Anaxagoras ascultându-l, ca un simbol al acelei mişcări originare circulare; căci şi aici simţea acţionând, la început cu o forţă imensă, dar ştiind să se mişte ordonat, un vârtej de gândire care cuprindea treptat în cercuri concentrice şi pe toate cele apropiate, şi pe toate cele depărtate, şi le purta cu sine, astfel încât atunci când îşi atingea capătul putea spune că transfigurase, ordonându-l şi aşezându-l după cuviinţă, întregul popor.

Felul în care Anaxagoras se folosise de acest *Nous* al său pentru explicarea lumii li s-a părut filozofilor mai târzii ai Antichităţii straniu şi chiar constituind o abatere de neiertat; li se părea că el descoperise un instrument superb, dar pe care nu-l înţelesese bine, şi ei au căutat să revalorifice ceea ce acela care găsise acest instrument trecuse cu vederea în această privinţă. Ei nu au înţeles, cu alte cuvinte, ce sens avea renunţarea, pătrunsă de cel mai pur spirit ştiinţific al metodei lui Anaxagoras, care, în oricare din cazuri şi înainte de orice altceva, îşi pune întrebarea prin ce este ceva (*causa efficiens*), şi nu din ce cauză este ceva (*causa finalis*). *Nous*-ul nu a fost invocat de Anaxagoras pentru a răspunde întrebării speciale „cum există mişcarea şi cum există mişcări regulate?“; însă Platon îi reproşează că ar fi trebuit să arate – şi nu a făcut-o – că fiecare lucru se găseşte în cel mai frumos, mai bun şi mai eficient mod în felul său şi la locul său. Aşa ceva însă Anaxagoras nu a îndrăznit să facă în nici un singur caz, căci pentru el lumea aşa cum există nu era nici măcar cea mai desăvârşită lume

care ar fi putut fi gândită, pentru că el vedea cum fiecare lucru decurge dintr-un altul şi nu găsea despărţirea substanţelor prin acţiunea acestui *Nous* ca fiind desăvârşită şi îndeplinită nici la capătul spaţiului umplut de substanţe al lumii, nici în fiinţele izolate. Îi ajungea pe de-a-ntregul pentru cunoaşterea sa să fi întâlnit o mişcare, în măsură, prin simpla ei continuare, să creeze ordinea vizibilă din haosul total în care toate se aflau amestecate, şi el s-a ferit să-i pună întrebarea „pentru ce?“ acestei mişcări, să întrebe de scopul raţional al mişcării. Căci, anume dacă acest *Nous* ar fi avut de îndeplinit un scop care să fie necesar în însăşi esenţa lui, atunci aceasta însemna că nu mai depindea de toanele lui să înceapă într-un moment anume mişcarea; în măsura în care este veşnic, el ar fi trebuit să fi fost veşnic determinat de acest scop, şi atunci n-ar fi fost cu putinţă să fi existat nici un punct anume în timp în care să nu fi existat mişcarea, şi ar fi fost chiar interzis din punct de vedere logic să se presupună un punct iniţial al mişcării; şi prin aceasta de asemenea ar fi devenit imposibilă reprezentarea haosului originar, care este însuşi fundamentul întregii explicaţii anaxagoreice a lumii. Pentru a evita asemenea dificultăţi pe care le creează teleologia, Anaxagoras a trebuit să accentueze şi să susţină, cu cea mai mare energie şi întotdeauna, că spiritul este arbitrar; toate actele sale, chiar şi acea mişcare originară, ar fi acte ale „voinţei libere“, în timp ce, dimpotrivă, întreaga cealaltă lume se constituie strict determinată, şi anume mecanic determinată, după acel moment originar. Dar această voinţă absolut liberă va putea fi gândită ca fiind doar lipsită de scop, aproximativ în felul unui joc de copii sau al instinctului de joc artistic. Este o eroare să-i atribuim lui Anaxagoras confuzia obişnuită a teleologilor, care, contemplând extraordinara finalitate, corespondenţa desăvârşită a părţilor cu întregul, cu deosebire în materia organică, presupun că ceea ce există pentru intelect a şi luat, de asemenea, naştere ca urmare a acţiunii intelectului, şi că ceea ce intelectul stabileşte doar sub conducerea conceptului de finalitate trebuie să fi fost stabilit şi de natură prin cumpănire şi potrivit conceptului de finalitate. (Schopenhauer, *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, volumul II, cartea a II-a, capitolul 26, „Despre teleologie“.) Dar, gândită în maniera lui Anaxagoras, materia este dimpotrivă ordinea şi finalitatea lucrurilor în mod direct doar rezultatul unei mişcări oarbe mecanice; şi numai pentru a putea

prilejui această mişcare, pentru a putea ieşi cândva din liniştea de moarte a haosului, a instituit Anaxagoras acest *Nous* arbitrar, depinzând numai de sine. El preţuia la acest *Nous* tocmai însuşirea de a fi oarecare, deci de a putea acţiona necondiţionat, nedeterminat, neconducându-se nici după cauze, nici după scopuri.

(*GA*, vol. X, pp. 9–92)

PROIECTE DE CONTINUARE
(începutul lui 1873)

1

Cea mai bună dovadă că această concepţie generală a doctrinei lui Anaxagoras trebuie să fie exactă o constituie modul în care urmaşii lui Anaxagoras, Empedocle din Agrigent şi atomistul Democrit, au criticat-o şi corectat-o în sistemele lor antagoniste. Metoda pe care au folosit-o în această critică a lor este în primul rând aplicarea în continuare a rezervei de care au dat dovadă în spiritul ştiinţific de care am vorbit, în legea economiei după care s-au călăuzit în explicaţiile lor asupra naturii. Se acordă în mod necesar preferinţă ipotezei care explică lumea reală cu cea mai mică cheltuială de postulate şi de mijloace; căci ea permite în cea mai mică măsură arbitrariul şi interzice jocul liber al posibilului. Dacă există două ipoteze care, ambele, explică lumea, se cuvine să se verifice cu stricteţe care din ele două satisface cel mai bine această necesitate a economiei. Cel care poate opera cu forţele cele mai simple şi mai bine cunoscute, în primul rând cele de ordin mecanic, în aceste explicaţii, cine deduce construcţia reală a lumii din jocul a cât mai puţine forţe posibile, va fi întotdeauna preferabil celor care lasă liber un joc creator al lumii din acţiunea unor forţe mai complicate şi mai puţin cunoscute şi încă într-un număr mai mare. Astfel îl vedem pe Empedocle străduindu-se să elimine din învăţătura lui Anaxagoras prisosul de ipoteze.

Ca primă ipoteză devenită necesară cade cea despre *Nous*-ul anaxagoreic, căci asumarea ei e mult prea complexă pentru a explica un lucru atât de simplu cum este mişcarea. Ajunge deci doar să se explice cele două moduri ale mişcării, mişcarea prin care un obiect se apropie de un altul şi mişcarea prin care el se depărtează.

2

Dacă devenirea noastră actuală este o mişcare de separare, chiar dacă nu una totală, atunci, se întreabă Empedocle, ce împiedică separarea totală? Este vorba deci de o forţă opunându-i-se, adică de o mişcare latentă de atragere.

Şi atunci: pentru a explica acest haos, trebuie să fi existat dinainte o forţă activă, este necesară adică pentru această împletire intimă o anumită mişcare.

Deci, desigur, preponderenţă periodică a uneia sau a celeilalte forţe. Aceste forţe sunt antagoniste.

Forţa atracţiei acţionează încă şi acum, căci fără ea nu ar exista nici un obiect, toate ar fi separate.

Acesta este esenţialul: două moduri de mişcare. Şi pe acestea nu *Nous*-ul le explică. Dimpotrivă, Iubirea şi Ura: vedem doar cu certitudine că acestea imprimă mişcare, tot aşa cum vedem că şi *Nous*-ul se mişcă.

Şi acum concepţia stării primordiale se schimbă: ea este starea cea mai fericită. Pentru Anaxagoras, haosul era înaintea operei de construire, de arhitectonizare, ceva deopotrivă cu o îngrămădire de pietre pe şantierul construcţiei.

3

Empedocle concepuse gândul unei forţe opunându-se gravitaţiei, o forţă născându-se prin rotaţie (*De cælo*, I, p. 284), Schopenhauer, *Lumea ca voinţă*, II, 390.

El considera că este imposibilă continuarea mişcării circulare de care vorbea Anaxagoras. Exista un vârtej, adică opusul mişcării ordonate.

Dacă particulele ar fi fost la nesfârşit amestecate laolaltă, atunci corpurile ar fi putut fi rupte delaolaltă fără efortul unei forţe, ele nu s-ar putea menţine laolaltă, ar fi asemenea firelor de praf.

Forţa care strânge laolaltă atomii şi dă consistenţă masei, Empedocle o numeşte „Iubire“. Este o forţă moleculară, o forţă constitutivă a corpurilor.

4

Împotriva lui Anaxagoras

1. De ce să admitem *Nous*-ul şi să nu ne mulţumim cu existenţa unei voinţe, dacă nu e vorba decât să explicăm mişcarea?

2. Haosul presupune deja mişcare.

3. În concepţia lui Anaxagoras nimic nu ar împiedica dezagregarea totală. Ce se întâmplă atunci când *Nous*-ul şi-a încheiat lucrarea sa de disociere? Din acest motiv există o periodicitate necesară.

4. Dacă particulele ar fi amestecate la infinit, corpurile ar putea fi rupte fără efort, ele ar fi fără coerenţă, s-ar desface în praf şi pulbere. Forţa care face atomii să adere unul la altul şi care imprimă masei soliditate, Empedocle o numeşte Iubire. Este o forţă moleculară, o forţă constitutivă a corpurilor. Cum ar mai exista mişcare dacă n-ar exista în toate corpurile o contra-mişcare?

5. Empedocle consideră drept imposibilă o mişcare giratorie ordonată şi continuă, cum e cea pe care şi-o imaginează Anaxagoras. Nu poate exista decât un vârtej, adică, de fapt, opusul unei mişcări ordonate. El consideră că acest vârtej se naşte din ură. Cum acţionează unul asupra altuia corpurile depărtate, soarele asupra pământului? Dacă totul ar fi mai departe de vârtej, aşa ceva ar fi cu neputinţă. Deci două forţe motrice, cel puţin, care trebuie să fie inerente lucrurilor.

Empedocle avusese ideea unei forţe tangenţiale opuse gravitaţiei, forţa produsă de această mişcare în circuit (*De cælo*, I, p. 284). Schopenhauer, *Lumea ca voinţă*, II, cap. 26, „Despre teleologie“.

6. De ce fiinţe în număr infinit, dacă există particule în număr infinit? Depăşirea experienţei. Deci micşorarea numărului calităţilor reale. Anaxagoras se gândea la atomi chimici. El considera agregatele ca fiind esenţiale şi căldura ca fiind coordonată. Deci agregatele având drept cauză respingerea şi atracţia. Patru forme ale materiei.

7. În studierea fiinţelor vii, Empedocle vrea să procedeze după aceleaşi principii. Şi aici el neagă finalitatea. Este realizarea sa cea mai importantă. La Anaxagoras, un dualism. Nu e nevoie de scopuri pentru a explica adaptarea, deci nu e nevoie de *Nous*. Fiinţele apte pentru viaţă. Mişcarea nu ajunge pentru a explica un organism. Anaxagoras a recurs la *Nous*. O explicaţie unică valorează mai mult. Viaţa nu este deloc eternă, ea este produsă de anumite întâlniri între atomi. Fenomen chimic nou: viaţa constă

în forma, în gruparea atomilor. Identitate a tot ceea ce trăieşte. Cum o deduce Empedocle? Ea este calitatea care se produce cel mai rar.

5

Simbolica iubirii sexuale. Aici, ca şi în fabula platoniciană, se arată nostalgia unităţii, se arată că a existat deja odinioară o mai mare unitate: dacă această unitate mai mare ar fi restaurată, atunci şi aceasta ar tinde spre una şi mai mare. Credinţa în unitatea tuturor lucrurilor vii garantează că a existat odinioară un organism viu imens, din care noi suntem părţi: acesta este însuşi *Sphairos*-ul. El este zeitatea cea mai fericită. Totul era legat laolaltă doar prin Iubire, deci totul era în cea mai înaltă măsură potrivit cu menirea sa. Şi aceasta s-a sfâşiat şi sfârtecat prin Ură, totul desfăcându-se în elementele sale şi astfel fiind ucis, lipsit de viaţă. Din acest vârtej nu se mai nasc nici un fel de fiinţe vii. Până la urmă totul s-a separat delaolaltă şi acum începe perioada noastră. (El îi opune amestecului originar al lui Anaxagoras o separare originară.) Iubirea, oarbă cum e, precipită cu o grabă furioasă iarăşi elementele unul împotriva altuia, încercând să le aducă iarăşi la viaţă. Ici şi colo, ea reuşeşte aceasta. Şi aceasta: continuă. Ia naştere în fiinţe însufleţite de viaţă o presimţire că trebuie să se străduiască spre reuniri încă şi mai înalte decât cele care le-au fost patrie şi stare originară. Eros. Este o crimă înfricoşătoare să ucizi viaţa, căci prin aceasta te împingi îndărăt spre separarea originară. Odată şi odată totul trebuie să fie iarăşi o singură viaţă, starea de fericire desăvârşită.

Învăţătura pitagoreic-orfică în aplicarea ei la ştiinţele naturale: Empedocle stăpâneşte cu deplină conştiinţă amândouă mijloacele de exprimare, prin aceasta el este primul retor. Ţeluri politice.

Dubla natură: cea agonală şi cea iubitoare, plină de compasiune.

Tentativa reformei totale a helenismului.

Toată materia anorganică s-a născut din cea organică, este materie organică moartă. Cadavru şi om.

6

Cea mai mare simplificare posibilă a ipotezelor.

1. Există mişcare, deci spaţiu vid, deci Nefiinţând. Gândirea, o mişcare.

2. Dacă există un Fiinţând, el trebuie să fie indivizibil, adică absolut plin. Separarea sa, desfacerea sa în bucăţi, este explicabilă numai prin spaţiile vide, prin pori. Un lucru absolut poros este numai Nefiinţândul.

3. Însuşirile secundare ale materiei *nomo*, nu-în-sine.

4. Stabilirea însuşirilor primare, *atoma*. De ce asemenea, de ce diferite?

5. Stările agregate ale lui Empedocle (4 elemente) presupun doar existenţa atomilor asemănători, nu pot fi deci ele însele *onta*.

6. Mişcarea este indisolubil legată de atomi, efectul forţei de gravitaţie. Epicur. Critică: ce înseamnă gravitaţia într-un spaţiu vid infinit?

7. Gândirea este mişcarea atomilor de foc. Sufletul, viaţa, percepţiile senzoriale.

Valoarea materialismului şi dificultăţile în care intră acesta.

Platon şi Democrit.

Cercetătorul nobil, apatrid, care se retrage din lume.

Democrit şi pitagoreicii găsesc împreună fundamentul ştiinţelor naturii.

Care sunt cauzele care au întrerupt o fizică experimentală înfloritoare în Antichitate după Democrit?

7

Anaxagoras a preluat de la Heraclit concepţia că în fiecare devenire şi fiinţă se află laolaltă şi opusul ei.

El simţea, desigur, că este contradictoriu ca un corp să aibă multe însuşiri, şi l-a *pulverizat*, în credinţa că l-ar fi dizolvat acum în adevăratele sale însuşiri.

Platon, la început heraclitean, sceptic consecvent; totul, chiar şi gândirea, o curgere.

Prin Socrate, ajuns la permanenţa Binelui, a Frumosului.

Acestea asumate ca fiind.

La ideea Binelui, a Frumosului, participă toate idealurile speciilor şi au şi ele, prin aceasta, fiinţă (aşa cum sufletul participă la ideea vieţii). Ideile fără formă.

Prin concepţia transmigrării, metamorfozei sufletelor a lui Pitagora i se răspunde întrebării: cum putem cunoaşte ceva despre idei.

Sfârşitul lui Platon: Scepticismul din *Parmenide*. Respingerea doctrinei ideilor.

8

Concluzia

Gândirea grecilor în epoca tragică este pesimism sau optimism, artistic.

Judecata lor despre viaţă spune mai mult.

Unul, fuga din faţa devenirii. *Aut* Unitate, *aut* joc de artist.

Profundă neîncredere în faţa Realităţii; nimeni nu mai recunoaşte un Dumnezeu bun, care să fi creat totul *optime*.

Sectele religioase ale pitagoreicilor.

Anaximandros.

Empedocle.

Eleaţii.

Anaxagoras.

Heraclit.

Democrit: lumea fără semnificaţie morală şi estetică, pesimismul hazardului.

Dacă îi aşezăm pe toţi în faţa tragediei, atunci primii trei ar recunoaşte-o ca o oglindă a nefericirii existenţei, Parmenide, ca pe o aparenţă trecătoare, Heraclit şi Anaxagoras ca pe o construcţie artistică şi o imagine a legilor universale, Democrit, ca rezultat al lucrării maşinale.

Cu Socrate începe optimismul, cel care nu mai este artistic, nu mai crede în teleologie şi în credinţă, în Dumnezeul cel bun; credinţa în omul bun, ştiutor. Destrămarea instinctelor.

Socrate se desprinde de ştiinţa şi cultura de până la el, el vrea să se reîntoarcă la vechea virtute cetăţenească şi la stat.

Platon se desprinde de stat, atunci când îşi dă seama că acest stat a devenit identic cu noua cultură.

Scepticismul socratic este arma împotriva culturii şi ştiinţei de până atunci.

(*GA*, vol. X, pp. 93–100).

SCHIŢE DE PLAN
(din vara anului 1872)

1

Filozoful la greci.

Ce anume este helenic în fiinţa lor. De aici tipurile eterne. Non-artistul într-o lume artistică. Laolaltă ei reprezintă fundalul existenţei greceşti, precum şi rezultatul artei. Contemporani ai Tragediei. În aceşti filozofi, elementele dispersate din care va lua naştere Tragedia.

Naşterea tragediei considerată dintr-un alt punct de vedere. Confirmarea ei decurgând din filozofia contemporanilor ei.

Filozofii epocii tragediei. Dedicată amintirii lui Schopenhauer.

Libertatea faţă de Mit.

Thales şi Anaximandros.

Pesimismul şi acţiunea.

Tragicul ca joc. Geniul.

Heraclit: Rivalitatea. Joc.

Excesul logicii şi al necesităţii.

Parmenide: Abstracţia şi limbajul.

Poet şi filozof. Conceptul de proză.

Anaxagoras: Liberul cugetător.

Nu „spirit – materie“.

Dragostea şi sărutul dăruit lumii întregi! Voinţa.

Empedocle: Iubirea. Retor.

Panhelenic. Agonal.

Auditoriul. Atomul. Numărul.

Democrit: Grecii şi Străinătatea.

Ştiinţele naturii.

Libertatea faţă de convenţie.

Metempsihoza – dramaticul.

Pitagoreicii: Ritmul şi metrica.

Metastaza instinctului tragic artistic în ştiinţă.

Socrate şi Platon: Cultura.

De-abia acum „şcoala“.

Ostilitate faţă de explicaţiile prin ştiinţele naturale.

Imaginaţi-vă că filozoful ar fi un rătăcitor şi ar ajunge în faţa grecilor – aşa se înfăţişează el în faţa presocraticilor. Ei sunt asemenea unor străini, unor străini dezorientaţi.

Orice filozof este un astfel de străin în mediul străin, şi el va simţi în mod necesar chiar şi ceea ce este mai apropiat ca pe ceva străin.

Herodot printre străini – Heraclit printre greci. Istoricul şi geograful printre străini, filozoful în patria sa. Nimeni nu e profet în propria sa patrie.

2

Totul îşi ia devenirea dintr-unul singur.

Dispariţia este o pedeapsă.

Pieirea şi naşterea se produc după o lege.

Pieirea şi naşterea sunt iluzie: Unul este.

Toate însuşirile sunt veşnice. Nu există devenire.

Toate calităţile sunt cantităţi.

Toate efectele sunt magice.

Toate efectele sunt mecanice.

Toate conceptele sunt ferme, altceva nimic.

La Socrate totul e fals: conceptele nu sunt ferme, fixe, şi nici importante; cunoaşterea nu este sursa a ceea ce este drept şi mai ales nu este fertilă; ea neagă cultura.

3

Credinţa se întemeiază pe o mulţime de raţionamente prin analogie, care ne apără de a ne lăsa înşelaţi.

Acolo unde omul încetează să mai cunoască, el începe să creadă. El îşi proiectează încrederea sa morală asupra acestui punct şi acum speră că va fi

răsplătit cu aceeaşi monedă: câinele ne priveşte cu ochi încrezători şi vrea ca şi noi să avem încredere în el.

Pentru binele omului, cunoaşterea nu are atâta importanţă cât credinţa. Chiar în ce priveşte descoperirea unui adevăr, de pildă al unuia matematic, bucuria este produsul încrederii sale necondiţionate că va putea construi ceva pornind de aici. Când ai credinţa, poţi să te lipseşti de adevăr.

4

Ce anume mână instinctele puternice pe calea binefacerii? În general, Iubirea. Iubirea pentru cetatea natală închide în ea şi stăpâneşte instinctul agonal.

Iubirea pentru aproapele triumfă întru scopul educării şi formării lui. Frumuseţea se află în slujba Iubirii; este transfigurarea care se desăvârşeşte constant, aşa cum o zugrăveşte Platon.

Procreaţia întru frumuseţe este cu adevărat helenică.

De descris creşterea, dezvoltarea Erosului – Căsnicia, Familia, Statul.

5

Unitatea Voinţei. – Intelectul, doar un mijloc spre satisfacţii mai înalte. Negarea Voinţei – deseori numai restabilirea unor unităţi etnice puternice.

Arta în slujba Voinţei: Heraclit.

Iubirea şi Ura în Grecia: Empedocle.

Limitele logicii: ea este în slujba Voinţei: Eleaţii.

Ascetismul şi mortificarea în slujba Voinţei: Pitagora.

Imperiul cunoaşterii: Numărul: Atomismul şi pitagoreicii.

Iluminismul, lupta împotriva instinctului: Anaxagoras, Socrate, Platon.

Voinţa de a caracteriza: metodele sale pentru a ajunge la raţional. Esenţa materiei – logica absolută. Timpul, spaţiul şi cauzalitatea ca postulate ale *efectului posibil*.

Rămân disponibile forţe: în fiecare clipă infinitezimală, alte forţe: într-un spaţiu infinit de mic, mereu o forţă nouă, adică forţele nu sunt absolut deloc reale.

Nu există deci, la drept vorbind, efect al forţei asupra forţei; ci în realitate există numai o aparenţă, o imagine. Întreaga mea materie este doar aspectul exterior: în realitate, trăieşte şi acţionează un Altceva cu totul diferit. Simţurile noastre însă sunt *produsul materiei şi al obiectelor*, la fel este şi *spiritul nostru*. Vreau să spun, trebuie ca pornind de la *ştiinţele naturale* să ajungem la un *lucru în sine*.

Voinţa este tot ce mai rămâne – când am eliminat din calcul Intelectul cunoscător.

Este cu putinţă să recompunem material senzaţia; dacă în prealabil am explicat că materia organică este materială. Cea mai simplă senzaţie este o chestiune nesfârşit de complicată: nu e deloc vorba de vreun fenomen originar. Pentru aceasta e necesară activitatea cerebrală, memoria şi aşa mai departe, pe lângă mişcările reflexe de toate genurile.

Dacă am fi în stare să construim o fiinţă simţitoare pornind de la materie – nu s-ar dezvălui prin aceasta o întreagă jumătate a Naturii?

Aparatul de cunoaştere, infinit de complicat, este condiţia prealabilă a senzaţiei: cunoaşterea este necesară pentru a admite şi asuma materia. Însă credinţa în materia vizibilă este o pură iluzie a simţurilor.

Faptul că Natura *procedează la fel* în toate domeniile: o lege care este valabilă pentru oameni este valabilă pentru întreaga Natură. Omul este în realitate un microcosm.

Creierul este realizarea cea mai înaltă a Naturii.

6

Introducere.

Imortalitatea marilor momente.

Grecii epocii tragice ca filozofi!

Cum au simţit ei existenţa?

Aici se ascunde valoarea lor veşnică. În rest, toate sistemele se devorează între ele.

Pictură a istoriei.

Regăsim sub o altă formă elementele epice, lirice, toate rechizitele Tragediei.

Cum se trăieşte fără religie, cu filozofia? Dar, la drept vorbind, într-o epocă tragică, artistică.

Thales. Opoziţia presocraticilor împotriva socraticilor. Atitudinea lor în faţa vieţii este *naivă*. *Cei şapte înţelepţi* ca reprezentanţi ai virtuţilor cardinale etice. Eliberarea de Mit.

Grecul epocii tragice se gândeşte tocmai pe sine însuşi şi depune mărturie în acest sens. Cât de importantă este asta! Căci în aprecierea tragediei greceşti trebuie întotdeauna să ni-l reprezentăm pe omul grec.

Instinctul artistic în forma sa de crisalidă – ca filozofie.

7

Artistul universal şi *omul universal*.

Oamenii în epoca tragediei.

Eschil ca artist total; auditoriul său, descris în atelierul său.

Vom încerca să învăţăm să-l cunoaştem pe grecul pe care-l cunoştea Eschil ca fiind auditorul său. De data aceasta ne vom sluji de filozoful său, de cel care gândea în acea epocă.

Să-l descriem întâi pe Eschil, pe atletul pentatlonului, apoi pe auditor, pornind de la diferitele tipuri de filozofi.

(*GA*, vol. X, pp. 100–106)

NOTE COERENTE PENTRU „INTRODUCERE“ (1875)

1. Vine pentru fiecare un ceas când se va întreba cu surprindere: „Ia te uită, cum mai trăim!“ Şi trăim totuşi – un ceas în care omul începe să înţeleagă deodată că şi el are o sensibilitate de acelaşi fel ca aceea pe care o admiră la plante, care se întorc şi se caţără şi în cele din urmă răzbesc la lumină şi ajung să stăpânească puţin din împărăţia asta a pământului, şi astfel îşi creează pentru ele însele partea lor de bucurie într-un sol neospitalier. În descrierile pe care şi le face câte cineva despre propria sa viaţă, există întotdeauna un asemenea punct, în care omul se minunează cum de mai pot trăi plantele aici, pe pământul acesta, şi cum ele îşi mai continuă truda aceasta de a trăi cu un curaj pe care nimic nu li-l zdruncină. Există vieţi în care greutăţile au crescut până la a deveni imense, şi anume vieţile gânditorilor; şi aici se cuvine să ascultăm cu atenţie atunci când se povesteşte câte ceva despre aceasta, căci aici înţelegem ceva din posibilităţile vieţii, şi numai ascultându-le simţim fericirea şi puterea, ele sunt cele care creează pentru cei de mai târziu o lumină; aici este totul atât de fecund, de chibzuit, de temerar, de deznădăjduit şi, în acelaşi timp, de plin de speranţă, cum întâlnim doar în călătoriile marilor descoperitori ai lumii, şi, de fapt, chiar şi este ceva de felul acesta, e vorba de călătorii până în ţinuturile cele mai îndepărtate şi primejdioase ale vieţii. Lucrul uimitor în asemenea vieţi constă în faptul că în ele există două instincte ostile unul altuia, tinzând fiecare în direcţii diferite şi care sunt aici constrânse să se supună deopotrivă sub un acelaşi jug; cel care doreşte cunoaşterea trebuie să părăsească mereu pământul pe care trăieşte omul să cuteze să se avânte în nesigur, iar cel care voieşte viaţa trebuie să caute mereu şi mereu pentru sine un teren cât de cât sigur pe care să se poată sprijini. Ne amintim astfel de James Cook, care a trebuit să-şi caute, cu firul de plumb în mână, drumul printr-un lanţ de stânci timp de trei luni; şi la primejdiile pe care le înfrunta şi care deseori ajungeau atât de ameninţătoare, încât chiar a fost silit să se întoarcă să caute sprijin într-o situaţie pe care cu puţin înainte o socotise ca

fiind cea mai plină de pericole pentru el (Lichtenberg, IV, 152). Şi această luptă între viaţă şi cunoaştere devine cu atât mai dură, această constrângere sub un singur control ajunge cu atât mai apăsătoare, cu cât sunt mai puternice instinctele, şi deci cu atât mai deplină şi mai bogată viaţa, şi, la rândul ei, cu cât este mai insaţiabilă cunoaşterea şi cu cât mai nesăţioasă împinge ea spre tot soiul de aventuri.

2. Nu mă mai satur străduindu-mă să-mi aşez în faţa sufletului un şir de gânditori, dintre care fiecare luat în parte înfăţişează în sine acea calitate atât de greu de înţeles şi stârneşte în mod necesar acea uimire care ne face să ne întrebăm cum a reuşit el să-şi găsească posibilităţile proprii de viaţă: gânditorii care au trăit în epoca cea mai viguroasă şi cea mai fecundă a Greciei, în secolul de dinaintea războaielor medice şi în timpul acestora; căci aceşti gânditori au descoperit chiar posibilităţile frumoase ale vieţii; şi mi se pare că grecii de mai târziu au uitat ce era mai bun în ce descoperiseră înaintaşii lor; şi ce popor ar mai putea spune până în zilele noastre că le-ar fi redescoperit el? – Să-i comparăm pe gânditorii altor vremuri şi altor popoare cu acel şir de statui care începe cu Thales şi se sfârşeşte cu Democrit, şi chiar să-i aşezăm pe Socrate şi pe discipolii săi alături de acei greci vechi – asta vrem să facem în această lucrare şi e de nădăjduit că alţii o vor face mai bine decât o putem face noi; oricum, eu cred că o asemenea meditaţie se va încheia oricând cu această exclamaţie: „ce frumoşi sunt!“. Nu văd printre ei nici o figură crispată şi goală de gânduri, nici un chip popesc, nici un ascet descărnat al pustiilor, nici unul dintre fanaticii care înfrumuseţează mincinos lucrurile prezente, nici un falsificator teologizant, nici un învăţat complex şi palid la faţă (deşi în toţi există seminţele unor asemenea pervertiri şi ajunge să adie doar o boare de vânt rău pentru a face să înflorească toate buruienile de felul acesta). Nu văd printre ei pe nici unul dintre cei care îşi dau atâta importanţă cu „mântuirea propriului suflet“ sau cu întrebarea „ce este fericirea?“, până într-atât încât să uite de lume şi de oamenii ei.

Cine oare ar putea descoperi din nou „aceste posibilităţi ale vieţii“! Poeţii şi istoricii ar trebui să mediteze la o asemenea misiune; căci asemenea oameni sunt prea rari încât să ne putem permite să-i lăsăm să se piardă. Mai degrabă ar trebui să nu ne mai găsim odihna până când nu le-am reproduce

modelele şi le-am zugrăvi de sute de ori pe pereţii noştri – şi nici când am ajunge acolo –, la drept vorbind, nici atunci nu ar trebui să ne îngăduim liniştea. Căci vremii noastre atât de inventive îi lipseşte în continuare tocmai acea descoperire, acea invenţie pe care au trebuit să o înfăptuiască vechii filozofi: de unde altundeva ar veni altminteri atât de admirabila lor frumuseţe, de unde propria noastră urâţenie! – Căci ce este frumuseţea, dacă nu imaginea pe care o vedem în oglindă a unei extraordinare bucurii a Naturii, pentru faptul că s-a dezvăluit o nouă posibilitate fecundă a vieţii? Şi ce este urâtul, dacă nu nemulţumirea şi descurajarea de sine însuşi, îndoiala dacă oamenii se mai pricep cu adevărat încă să traducă în fapt arta vieţii?

3. Filozofia greacă pare să înceapă cu o idee absurdă, cu principiul că apa ar fi originea şi matricea originară a tuturor lucrurilor; avem voie să ne întrebăm, este oare cu adevărat necesar să ne oprim aici şi să ne gândim serios la aceasta? – Da, şi din trei motive: în primul rând, pentru că principiul acesta spune ceva despre originea lucrurilor, în al doilea rând, pentru că o face fără a recurge la imagini şi la fabulaţii mitice şi, în sfârşit, în al treilea rând, pentru că în el, chiar şi numai în stadiul acesta de crisalidă, este cuprins gândul: „Totul este Unul“. Cel dintâi enunţat motiv îl lasă pe Thales încă în tovărăşia religioşilor şi superstiţioşilor, cel de-al doilea îl scoate dintr-o asemenea comunitate şi îl arată ca fiind primul cercetător al Naturii, şi din al treilea motiv Thales îşi dobândeşte valoarea de prim filozof grec. În Thales învinge pentru prima dată omul ştiinţific asupra celui mitic şi, încă, omul înţelept asupra celui ştiinţific.

(*GA*, vol. X, pp. 233–235)

*

Cum a fost oare posibil ca *Thales* să se elibereze de mit? Thales ca om de stat! Aici trebuie să se fi petrecut ceva. Dacă *polis*-ul a fost focarul voinţei helenice şi s-ar fi întemeiat pe mit, atunci renunţarea la mit înseamnă renunţarea la vechiul concept al cetăţii. Acum, ştim că Thales a propus crearea unei federaţii a cetăţilor, a *polis*-urilor, dar nu a avut succes; el a eşuat în faţa vechii concepţii mitice a *polis*-ului. În acelaşi timp, el a simţit însă imensa primejdie care ameninţa Grecia dacă această forţă izolatoare a mitului cetăţii ar fi menţinut cetăţile despărţite. Într-adevăr, dacă Thales şi-

ar fi realizat federaţia cetăţilor pe care o propusese, Grecia ar fi fost cruţată de războaiele medice şi, prin aceasta, şi de victoria atenienilor şi hegemonia lor. Toţi filozofii mai vechi s-au străduit să obţină o asemenea schimbare a conceptului de *polis* şi crearea unei conştiinţe panhelenice. Heraclit pare chiar să fi demolat bariera dintre barbari şi heleni, pentru a crea o mai mare libertate şi a face să evolueze vechile concepţii înguste. – El gândeşte o ordine universală care să fie dincolo şi mai presus de cea helenică.

Anaximandros: lupta împotriva mitului în măsura în care acesta îi moleşeşte şi-i face superficiali pe oameni şi astfel îi aduce pe greci în primejdie.

Parmenide: minimalizarea teoretică a lumii ca fiind o iluzie. Lupta împotriva a ceea ce este fantastic şi fluid în întreaga concepţie despre lume; el vrea să le dea oamenilor liniştea împotriva pasiunilor politice. Să creeze legi.

Anaxagoras: lumea este iraţională, dar armonioasă şi frumoasă; aşa ar trebui să fie şi omul şi astfel l-a găsit el printre vechii atenieni: Eschil şi aşa mai departe. Filozofia ca oglindă a Atenei vechi: crearea de legi pentru oameni care nu au nevoie de legi.

Empedocle: reformator panhelenic, viaţă pitagoreică, întemeiată ştiinţific. Nouă mitologie. Intuiţia iraţionalului celor două instincte, Iubirea şi Ura. Iubirea, democraţia, comunitatea bunurilor. Comparaţia cu Tragedia.

Democrit: lumea este iraţională, şi nici armonioasă, nici frumoasă, ci doar necesară. Înlăturarea necondiţionată a tot ceea ce este mitic. Lumea este comprehensibilă. El vrea *polis*-ul (în locul grădinii epicureice); era o posibilitate a vieţii helenice.

Socrate: tragica rapiditate a grecilor. Filozofii mai vechi nu au acţionat, nu şi-au exercitat efectele. Virtuozi ai vieţii: filozofii vechi gândesc întotdeauna *icaric*.

Este sigur că grecii nu au fost niciodată supraevaluaţi: căci atunci ar fi trebuit să fi fost preţuiţi aşa cum meritau; însă tocmai aceasta este imposibil. Cum am putea fi noi drepţi în preţuirea lor? Noi i-am preţuit totdeauna în chip *fals*.

(*GA*, vol. X, pp. 236–237)

ÎNSEMNĂRI DESPRE PRESOCRATICI

Ca filozof şi ca metafizician, Anaximenes este mult mai puţin original şi puternic decât Anaximandros, dar este mult mai important ca savant…

El este *primul* care recunoaşte că totul s-a format prin *condensarea* sau *rarefierea* unei *materii primordiale*… Ceea ce el numeşte rarefiere este echivalentul încălzirii, ceea ce el numeşte condensare este răcirea. Prin rarefiere, aerul devine foc, prin condensare, devine vânt, apoi nor, apoi apă, apoi pământ, în sfârşit pietre. Importanţa acestui principiu constă în persistenţa în a explica universul prin raţiuni *mecanice*; este stadiul preliminar al sistemelor atomistice şi materialiste. Însă este un stadiu mult mai recent, care îi presupune pe Heraclit şi pe Parmenide. Imediat după Anaximandros, asistăm la un salt ciudat. Avem aici prima teorie cu privire la *modul de evoluţie* pornind de la o materie primordială; epoca lui Anaxagoras, Empedocle, Democrit începe acum, adică o fază mai recentă a ştiinţelor naturale. În perioada veche nu se pune încă problema lui *cum*. Anaximenes este un naturalist eminent, care, se pare, a repudiat metafizica lui Parmenide, însă căutând pe de altă parte să-şi consolideze cealaltă teorie. Dar este cu totul fals să-l introducem în această serie: „Thales, apa, Anaximandros, *Apeiron*-ul, Anaximenes, aerul, Heraclit, focul“. Căci ceea ce îi aparţine lui propriu-zis este în mult mai mică măsură alegerea materiei originare. Prin aceasta el aparţine unei epoci mai moderne… De la Thales şi până la sofişti şi la Socrate, sunt şapte rubrici *independente*, adică de şapte ori apariţia unor filozofi independenţi şi originali: 1. Anaximandros, 2. Heraclit, 3. Eleaţii, 4. Pitagora, 5. Anaxagoras, 6. Empedocle, 7. Atomismul (Democrit). Sunt şapte concepţii despre lume cu totul diferite. Punctul lor de contact, ceea ce fiecare îi datorează celuilalt, este în general ce au ei mai slab. Anaximenes este precursorul celor trei din urmă. El a murit tânăr şi nu poate fi pus pe acelaşi plan cu ceilalţi şapte. Este în raport cu ei în aceeaşi situaţie ca Leucip faţă de Democrit, Xenophanes faţă de Parmenide, Thales faţă de Anaximandros.

(*GA*, vol. XIX, pp. 153, 156–157)

Empedocle

Empedocle face parte din familia *agonală*; la Olympia, el a făcut senzaţie. Se arăta înveşmântat în purpură, încins cu cingătoare de aur, cu sandale de bronz în picioare, cu o cunună delfică pe frunte. Îşi purta părul lung; faţa îi era neschimbătoare şi sumbră. Avea grijă să fie totdeauna urmat de slujitori. Ca sacrificiu pentru victorie, a jertfit un taur făcut din făină şi miere, pentru a nu contrazice principiile proprii. A încercat în chip evident să-i convertească pe toţi grecii la noua modalitate de a trăi şi de a filozofa a pitagoreicilor; în aparenţă, nu era vorba decât de o reformă a riturilor sacrificiale. La Olympia a pus un rapsod să-i cânte *catharmele*, care începeau printr-un apostrof la adresa prietenilor săi din Agrigent: „Rămâneţi cu bine! Nu mai trec printre voi asemenea unui muritor, ci asemenea unui zeu nemuritor, venerat de toţi, aşa cum se cuvine, împodobit cu panglici şi ghirlande înverzite. Şi îndată ce ajung în cetăţile înfloritoare sunt venerat de toţi, bărbaţi şi femei; mă urmează cu miile, pentru a afla de la mine calea mântuirii, cerând, unii oracole, alţii formulele care să vindece multe boli de pe urma cărora au suferit mari chinuri. Dar de ce să mai zăbovesc asupra acestor lucruri ca şi când ar avea vreo însemnătate, câtă vreme sunt cu mult mai presus de mizerabilii muritori“.

A încercat deci să-i facă pe toţi să vadă *unitatea a tot ceea ce trăieşte*, explicând că a consuma carne este într-un fel o autofagie, asasinarea a ceea ce ne este mai apropiat. Voia să-i facă pe oameni să treacă printr-o purificare nemaivăzută. Elocvenţa sa se exprimă în gândul că *tot ceea ce trăieşte este una*, zeii, oamenii şi animalele. *Unitatea celor care vieţuiesc* este gândul parmenidian al unităţii fiinţei, sub o formă infinit mai fecundă; i se adaugă o simpatie profundă cu întreaga natură, o compasiune care se revarsă asupra a toate. Scopul existenţei i se pare a fi repararea relelor provocate de ură, proclamarea, într-o lume a urii, a gândului unităţii, oferirea unui remediu pretutindeni unde îşi face apariţia suferinţa, urmare a urii. Suferă că trebuie să trăiască în această lume a chinurilor şi a contradicţiei; nu-şi poate explica prezenţa în această lume astfel decât ca urmare a unei culpe; a trebuit, fără îndoială, ca într-o epocă oarecare, necunoscută, să fi săvârşit o crimă, un omor, un sperjur. Existenţa lui într-o asemenea lume nu poate fi decât urmarea unei culpe.

El este filozoful *tragic*, contemporanul lui Eschil. Ce impresionează cel mai mult la el este extraordinarul său pesimism, dar un pesimism activ, şi nu chietist. Dacă opiniile sale politice sunt democratice, gândirea sa funciară se străduieşte să-i aducă pe oameni la „societatea de prieteni“ a pitagoreicilor; urmăreşte deci reforma socială şi abolirea proprietăţii. Pentru a întemeia domnia exclusivă a dragostei fraterne, şi-a ales viaţa profetului rătăcitor, după ce a dat greş la Agrigent. Influenţa sa este de domeniul influenţelor pitagoreice care se dezvoltă la acea epocă (dar nu în Sicilia). În 440, pitagoreicii, alungaţi de peste tot, se retrag în Rhegium; înfrângerea pitagoreicilor trebuie în mod evident pusă în legătură cu surghiunirea lui Empedocle şi cu moartea sa în Peloponez. Este, de altfel, foarte posibil să nu fi avut relaţii directe cu pitagoreicii: a fost mai târziu acuzat de a fi trădat secretul esenţial al sectei. E adevărat că el se găseşte în aceeaşi relaţie cu misticismul pitagoreic şi orfic ca şi Anaxagoras cu mitologia helenică. Leagă aceste instincte religioase de nişte explicaţii ştiinţifice. Este raţionalist, şi din acest motiv urât de cei credincioşi. Fără să mai socotim că el admite întreaga lume a zeilor şi demonilor, în realitatea căreia crede la fel de mult ca în cea a oamenilor. El însuşi se simte un zeu în exil; suspină gândindu-se la culmile cinstirii şi fericirii de pe care s-a prăbuşit: „Plângeam şi mă lamentam când am dat ochii cu aceste locuri necunoscute“. Blestemă ziua în care a atins cu buzele sale hrana însângerată; aceasta i se pare a fi fost crima sa, pângărirea prin omor. Descrie suferinţele celor dintâi criminali: mânia eterului care i-a azvârlit în mare, marea i-a azvârlit pe pământ, pământul îi împinge spre flăcările soarelui, şi acesta îi trimite îndărăt spre eter. Astfel fiecare îl primeşte din mâinile celuilalt, dar cu toţii îl urăsc. Şi astfel se pare că devin oamenii muritori: „O, stirpe nefericită şi lipsită de noroc a muritorilor, din ce discordie, din ce plângeri ai purces!“ Muritorii i se par deci a fi zei decăzuţi şi pedepsiţi. Pământul este o peşteră întunecată, câmpia nefericirii, vizuina crimei, a resentimentului şi a altor Kere, a maladiilor, a putreziciunii. Pământul se întemeiază pe antagonismul unei mulţimi de demoni. Deris şi Harmonia, Callisto şi Aischre, Thoosa şi Denaie, Nemerte şi Asapheia, Physo şi Phtimene (natura şi destrucţia). Oamenii sunt slabi, acumularea nefericirilor îi ameninţă şi-i buimăceşte. Ei se zbat de-a lungul unui

fragment mărunt de viaţă de netrăit, apoi un destin prematur îi răpeşte şi-i risipeşte asemenea fumului. Nu socotesc real decât obstacolul de care se izbesc; dar oricare din ei se laudă a fi descoperit el totul – deşertăciune! Căci totul nu este menit a fi nici văzut, nici auzit de oameni, nici înţeles cu inteligenţa. Empedocle se înverşunează cu violenţă să descrie această ignoranţă.

În această lume a discordiei, a suferinţei şi a conflictului, el descoperă un singur principiu care să-i garanteze o ordine cu totul deosebită a lumii: este Aphrodita; toată lumea o cunoaşte, dar nu ca pe un principiu cosmic. Viaţa sexuală i se pare tot ce poate fi mai bun şi mai nobil, rezistenţa cea mai puternică în faţa instinctului discordiei. Aici îşi face apariţia cu cea mai mare evidenţă tendinţa părţilor despărţite de a se uni pentru a zămisli o nouă fiinţă. Ceea ce îşi aparţine laolaltă a fost despărţit şi aspiră să se reunească. *Philia* [iubire] vrea să triumfe asupra imperiului lui *neikos* [ceartă]; el o denumeşte Philotes, Storge, Cypris, Aphrodita, Harmonia. Resortul intim al acestei tendinţe este nostalgia asemănătorului; uniunea celor disparate dă naştere bucuriei, în măsura în care fiinţa resimte nevoia şi gustul asemănătorului şi dezgustul faţă de disimilar. Nu putem vedea pământul decât cu ajutorul pământului, apa cu ajutorul apei, eterul cu ajutorul eterului, dragostea cu ajutorul dragostei, ura cu ajutorul urii. Or, gândirea adevărată a lui Empedocle este *unitatea a tot ceea ce se iubeşte*; există în toate lucrurile un element care le împinge să se amestece şi să se unească, dar de asemenea şi o forţă ostilă care le desparte cu brutalitate; aceste două instincte sunt în luptă unul cu altul. Lupta lor produce întreaga devenire şi întreaga destrucţie. Este o ispăşire, o pedeapsă teribilă – să fii astfel supus urii.

Migraţia prin toate aceste elemente corespunde, în ordinea naturii, metempsihozei lui Pitagora; Empedocle însuşi îşi aminteşte a fi fost pasăre, tufiş, peşte, băiat şi fată. El foloseşte în asemenea cazuri expresia mitică a pitagoreicilor. Ceea ce îl face greu de înţeles este că, la el, gândirea mitică şi gândirea ştiinţifică înaintează una alături de alta: el călăreşte doi cai în acelaşi timp, sărind când pe unul, când pe altul. Ici şi colo alegoria devine perceptibilă în locul mitului; astfel, el crede în toţi zeii, dar elementele naturii sunt cele pe care el le denumeşte zei. Interpretarea lui Apollo este

cea mai remarcabilă dintre toate, căci el vede în acest zeu Spiritul. „Nu ne putem apropia de el şi nici nu-l putem atinge cu mâinile, nu are cap care să se înalţe mai presus de membrele sale, nu are nici ramuri care să-i pornească din trunchi, nici picioare, nici genunchi repezi, nici sex; el nu a fost creat decât ca spirit, *phren*, sfânt şi nespus de mare, ale cărui gânduri repezi străbat lumea.“ Zeii, pe lângă toate acestea, sunt toţi deveniţi, şi nu veşnici (ei nu sunt decât *makraiones* [îndelung trăitori]). Spiritul nu este motorul mişcării, aşa cum gândea Anaxagoras. Dar ajunge să ne

facă să înţelegem întreaga mişcare îndată ce ea este însufleţită de ură sau de dragoste. Vedem aici, comparându-l cu Anaxagoras, că el tinde să admită un minimum de *Nous* pentru a explica mişcarea, oricare ar fi ea; *Nous*-ul i se pare încă prea complex şi prea plin; plăcerea şi durerea, fenomenele ultime ale vieţii, îi ajung, fiind rezultatele instinctelor de atracţie şi de respingere. Când ele se înstăpânesc asupra elementelor, totul decurge de aici, chiar şi gândirea. Empedocle înlocuieşte *Nous*-ul indistinct prin *philia* şi *neikos*, care sunt mai precise. Fără îndoială, el suprimă astfel orice mişcare mecanică, în timp ce Anaxagoras nu-i atribuia lui *Nous* decât declanşarea mişcării şi concepea mişcările subsecvente ca fiind efecte indirecte. Era *logic* astfel; căci ar putea un lucru mort, o fiinţă rigidă, să acţioneze asupra altei fiinţe rigide? Nu există explicaţie mecanică a mişcării, ea nu poate fi explicată decât pornind de la impulsuri, de la acte psihice. Ele doar pot să mişte, nu o *singură dată*, ci constant şi pretutindeni. Însă problema capitală pentru el constă în a face să se nască *lumea ordonată* din aceste instincte opuse, fără ajutorul nici unui scop, al nici unui *Nous*; se mulţumeşte cu acel gând grandios că, printre nenumăratele forme monstruoase şi imposibile ale vieţii, pot să se găsească unele care să fie bine articulate şi apte de viaţă; buna adaptare determină numărul fiinţelor existente. Sistemele materialiste nu au abandonat niciodată această idee. Întâlnim o aplicaţie anume a ei în teoria lui Darwin.

Dragostea, în uniunile pe care le înfăptuieşte, nu se preocupă să adapteze, ci să unească. Ea împerechează totul, creează trupuri de tauri cu capete omeneşti, oameni cu capete de tauri, fiinţe deopotrivă bărbăteşti şi femeieşti şi toţi monştrii posibili. Puţin câte puţin, membrele se adună laolaltă în chip

tot mai armonios, mereu călăuzite de afinitatea asemănătorului cu asemănătorul.

Acestea sunt forţele motrice; dar cele mişcate sunt fiinţele aşa cum şi le imagina Parmenide: ne-devenite, indestructibile, invariabile. În vreme ce Anaxagoras admitea că toate calităţile sunt reale, deci eterne, Empedocle nu găseşte reale decât *patru* realităţi: pământul, focul, apa şi aerul… Aceste patru elemente primordiale cuprind în ele întreaga materie, care nu poate nici spori, nici scădea. Fizica s-a menţinut la acest principiu timp de 2000 de ani. Nici un fel de combinaţie nu le poate altera calităţile; nu se amestecă între ele decât atunci când particulele unui corp pătrund în interstiţiile care separă particulele altui corp: chiar şi când amestecul este total, nu există în fond decât un amalgam de particule. Invers, când un corp se naşte dintr-un altul, el nu se transformă în acest altul, ci substanţele se degajează din prima lor combinaţie. Dacă două corpuri sunt în mod substanţial despărţite unul de altul, şi dacă totuşi acţionează unul asupra altuia, aceasta are loc prin desprinderea particulelor minuscule şi invizibile care pătrund prin orificiile celuilalt corp. Cu cât orificiile unui corp corespund mai exact efluviilor şi particulelor unui alt corp, cu atât ele sunt mai apte să se amestece laolaltă; astfel, spune el, corpurile de acelaşi fel şi cărora le vine mai uşor să se amestece sunt corpuri prietene, asemănătorul îşi doreşte asemănătorul; ceea ce nu se poate amesteca se urăşte. Veritabilele motoare sunt întotdeauna *philia* şi *neikos*, adică există un raport necesar între efectele lor şi forma lucrurilor. Trebuie ca aceste corpuri să fie amestecate şi conforme, astfel încât să fie analoage şi să-şi corespundă; numai atunci se produce *philia*.

Dar ceea ce dă naştere lucrurilor este la origine *ananke* [necesitate], şi nu inteligenţa. *Philia*, şi ea, este obtuză; ea nu cunoaşte decât o tendinţă, către ceea ce îi este asemănător. Toate mişcările, potrivit lui Empedocle, se nasc în chip *non-mecanic*, dar nu duc decât la un rezultat mecanic; amestec ciudat de vederi materialiste şi idealiste. Vedem aici o supravieţuire a gândirii lui Anaxagoras: toate lucrurile nefiind decât un amalgam de materii primordiale, dar de data aceasta nu în număr infinit, ci doar a patru *homoiomerii*. Pe urmă şi o încercare de a aboli acest *dualism al mişcării* admis de Anaxagoras, acţiune a lui *Nous*, şi mişcare provenită din şoc. Căci Empedocle a văzut pe bună dreptate că două fiinţe absolut diferite nu pot

exercita una asupra alteia nici un efect de şoc. Dar el nu a mai reuşit pe de-a-ntregul să regăsească în orice specie de mişcare ulterioară această forţă motrice primordială, *philia* şi *neikos*, ca singure acţionând, singure principii motoare. Concluzia e că dacă ne imaginăm *philia* ca fiind singura forţă acţionând, după o scurtă mişcare, simultană, totul se imobilizează din nou. Dacă ne imaginăm *neikos* singură acţionând, după o separare absolută, totul va reveni în imobilitate. Trebuie deci ca aceste două principii să fie în luptă unul cu altul. El se apropie aici de Heraclit glorificând *polemos*, părintele oricărei acţiuni simultane, şi din nou se va ajunge la inexistenţa mişcării; trebuie deci să alterneze perioadele de preponderenţă a uneia şi a celeilalte. În *Sphairos* domnesc la origine armonia şi repausul; apoi ura începe să se agite şi totul se risipeşte în toate sensurile; apoi acţionează dragostea, se formează un vârtej în care elementele se amestecă şi dau naştere diferitelor fiinţe naturale. Puţin câte puţin ura scade şi cedează în faţa dragostei, şi aşa mai departe.

Dar nu totul este limpede aici: este analogia o consecinţă a *philia*-ei, sau *philia* se produce în analogie? Şi atunci de unde vine analogia? Evident, aici, la Empedocle, sunt germenii unei concepţii pur atomiste şi materialiste, de exemplu, teoria *formaţiilor fortuite*, adică a tuturor combinaţiilor absurde posibile între elemente, dintre care unele sunt bine adaptate şi viabile. Cum forţa *philia*-ei şi *neikos*-ului nu se lasă măsurate, Empedocle, în fond, nu explică nimic; nu se ştie *nici care din aceste două forţe învinge*, nici *cât de mare este această victorie*. De altfel, nici nu există un acord real între diferitele concepţii ale lui Empedocle: pluralitatea lucrurilor este atribuită *philia*-ei deopotrivă ca *neikos*-ului. Desigur, ar însemna să fim pesimişti dacă am gândi că pământul nu ar fi decât câmpul de acţiune exclusiv al *neikos*-ului. O asemenea concepţie nu se acordă cu cea a unei vârste paradiziace a umanităţii, nici chiar cu cosmogonia lui Empedocle. Domeniul hazardului nu este definit. Teoria *aporrheelor* [emanaţiilor] presupune un spaţiu vid; or, el neagă un asemenea spaţiu vid, ca şi Anaxagoras. Dimpotrivă, măreţia sa constă în a fi *pregătit* atomismul în înţelesul său strict; l-a depăşit cu mult pe Anaxagoras.

Mai rămânea de dedus o consecinţă naturală: reducerea acestei forţe pe care o reprezintă *philia* la o forţă latentă în lucruri; Democrit considera că

ajunge să admită gravitaţia şi forma. De asemenea, odată inventate *aporrheele*, trebuie să admită vidul, aşa cum a făcut-o Democrit. Ipoteza genezei adaptării era în mod deosebit strălucită. Empedocle a intuit toate concepţiile fundamentale ale atomismului, adică ipoteza fundamentală a ştiinţelor naturale aşa cum le gândeau anticii, şi care, prelungită metodic, se depăşeşte pe ea însăşi, aşa cum am văzut că e cazul în ştiinţele moderne ale naturii. Astfel că, în rivalitatea cu Anaxagoras, el îl depăşeşte hotărât. Asupra unui singur punct l-a înfruntat pe Anaxagoras fără a-l fi învins, punând principiile *philia* şi *neikos* pentru a elimina dualitatea mişcării. Anaxagoras nu a recurs decât o singură dată la regnul inexplicabil al lui *Nous*; Empedocle admite constant un asemenea regn, inexplicabil, impenetrabil, iraţional şi nici chiar astfel el nu e mulţumit. Dacă reducem întreaga mişcare la acţiunea unor forţe insesizabile, la înclinaţie şi aversiune, ştiinţa se dizolvă în magie.

Empedocle se menţine neîncetat pe această limită, şi aproape în toate el îşi arată un asemenea chip echivoc. Medic sau mag, poet sau retor, zeu sau om, savant sau artist, om de stat sau preot, Pitagora sau Democrit, pluteşte mereu între două extreme. El reprezintă figura cea mai colorată a filozofiei vechi, el pune capăt epocii mitului, a tragediei, a orgiacului, dar în acelaşi timp se înalţă cu el imaginea grecului modern, democrat, orator, raţionalist, creator de alegorii, om de ştiinţă. Două secole se înfruntă în el; este din creştet până în tălpi omul *agonal*.

(*GA*, vol. XIX, pp. 189–201)

Democrit

Puţine lucruri se ştiu cu certitudine despre viaţa sa; în schimb, multe legende. Călătorii extraordinare, ruina materială, onorurile primite de la concetăţeni, singurătatea în care şi-a trăit viaţa, marea putere de muncă. O tradiţie târzie afirmă că ştia să râdă de orice şi de toate…

Democrit şi Leucip pornesc de la eleaţi. Dar punctul de pornire al lui Democrit stă în faptul că el crede în realitatea mişcării, pentru că gândirea e mişcare. E punctul său de atac: mişcarea există, căci eu gândesc şi gândirea are realitate. Dar, dacă există mişcare, trebuie să existe un spaţiu vid, ceea ce înseamnă că non-fiinţa este la fel de reală ca şi fiinţa. Dacă spaţiul ar fi

cu totul plin, nu ar putea exista mişcare în el. Într-adevăr: 1. mişcarea în spaţiu nu poate avea loc decât în vid, căci plinul nu poate primi în sine nimic care să-i fie eterogen; dacă două corpuri ar putea ocupa un acelaşi loc în spaţiu, ar putea intra acolo o infinitate de corpuri, căci cel mai mic l-ar putea primi în sine pe cel mai mare; 2. rarefierea şi condensarea nu se explică decât prin spaţiul vid; 3. creşterea nu se explică decât pentru că hrana pătrunde în interstiţiile corpului; 4. într-un vas plin de cenuşă se mai poate turna încă la fel de multă apă ca şi atunci când ar fi fost gol, cenuşa dispărând în interstiţiile vide ale apei. Non-fiinţa este deci de asemenea şi plinul, *naston* (de la *nasso*, „eu strâng“), este *stereon* [dur, solid]. Plinul este ceea ce nu cuprinde nici un *kenon* [vid]. Dacă orice mărime ar fi divizibilă la infinit, n-ar mai exista nici un fel de mărime, n-ar mai exista fiinţă. Dacă trebuie să mai subziste un plin, adică o fiinţă, nu trebuie ca diviziunea să poată merge până la infinit. Dar mişcarea demonstrează deopotrivă fiinţa ca şi nonfiinţa. Dacă ar exista doar non-fiinţe, nu ar mai exista mişcare. Rămân *atomii*. Fiinţa este unitatea indivizibilă.

Dar dacă aceste fiinţe trebuie să acţioneze unele asupra altora prin şocuri, e necesar ca ele să fie de natură identică. Democrit afirmă deci, odată cu Pitagora, că fiinţa trebuie să fie asemănătoare cu sine în toate punctele sale. Fiinţa nu aparţine unui punct anume în mai mare măsură decât altui punct. Dacă un atom ar fi ceea ce un alt atom nu ar fi, ar exista o non-fiinţă, ceea ce este o contradicţie. Doar simţurile noastre sunt cele care ne arată lucrurile diferite din punct de vedere *calitativ*. Le numim atunci *ideai* sau *schemata*. Toate însuşirile sunt *nomos* [lege], fiinţele nu diferă decât prin cantitate. Trebuie deci ca toate calităţile să fie reduse la diferenţe *cantitative*. Ele nu se deosebesc decât prin formă (*rhysmos*, *schema*), prin ordine (*diathige*, *taxis*), prin poziţie (*trope*, *thesis*). A se deosebeşte de N prin formă, AN de NA prin ordine, Z de N prin poziţie. Principala deosebire este cea prin formă, care indică diferenţa de mărime şi de greutate. Greutatea aparţine fiecărui corp (ca măsură a tuturor cantităţilor sale). Toate fiinţele fiind de aceeaşi natură, greutatea trebuie să le aparţină deopotrivă tuturor, adică: la aceeaşi masă, aceeaşi greutate. Fiinţa este deci definită ca fiind plinul, dotat cu o formă, având o greutate; corpurile sunt identice acestor predicate. Întâlnim aici distincţia care revine şi la Locke: *calităţile*

primare aparţin lucrurilor în sine, în afară de reprezentarea noastră; nu se poate face abstracţie de ele; ele sunt întinderea, impermeabilitatea, forma, numărul. Toate celelalte calităţi sunt *secundare*, produse prin acţiunea calităţilor primare asupra organelor noastre de simţ, cărora ele nu le sunt decât impresii: culoare, sunet, gust, miros, duritate, moliciune, netezime, asperitate etc. Putem face deci abstracţie de natura corpurilor în măsura în care ea nu este decât acţiunea nervilor asupra organelor simţurilor.

Un lucru ia naştere când se produce o anumită grupare de atomi: el dispare când această grupare se desface, se schimbă când se schimbă situarea sau dispunerea acestui grup sau o parte din el este înlocuită de o altă parte; se măreşte dacă i se adaugă alţi atomi. Orice acţiune a unui lucru asupra altui lucru se produce prin şocul, ciocnirea atomilor; dacă e vorba de o separare în spaţiu se recurge la teoria despre *aporrhoai*. Vedem deci că Empedocle a fost folosit din plin în învăţătura sa, căci el a fost cel care a desluşit dualismul mişcării la Anaxagoras şi care făcuse recurs la acţiunea magică. Democrit adoptă o poziţie opusă. Anaxagoras recunoştea patru elemente; Democrit s-a străduit să le caracterizeze pornind de la atomii de aceeaşi natură. Focul este făcut din atomi mici şi rotunzi; în celelalte elemente sunt amestecaţi atomi diferiţi; elementele nu se deosebesc decât prin mărimea părţilor lor. Din cauza aceasta apa, pământul, aerul se pot naşte unul dintr-altul prin disociere.

Democrit gândeşte laolaltă cu Empedocle că numai asemănătorul acţionează asupra asemănătorului. Teoria acelor *poroi* [pori] şi *aporrhoai* [emanaţii] o pregăteşte pe cea a *kenon*-ului. Punctul de plecare al lui Democrit, realitatea mişcării, îi este comun cu Anaxagoras şi Empedocle, probabil la fel şi deducţia sa care pleacă de la realitatea gândirii. Cu Anaxagoras el are comun *Apeira*, sau materiile originare. Fireşte, el porneşte mai ales de la Parmenide, acesta îi domină toate concepţiile fundamentale. El se reîntoarce la primul sistem al lui Parmenide, potrivit căruia lumea se compunea din fiinţă şi non-fiinţă. Împrumută de la Heraclit credinţa absolută în mişcare, ideea că orice mişcare presupune o contradicţie şi că conflictul este părintele tuturor lucrurilor.

Dintre toate sistemele antice, cel al lui Democrit este cel mai logic, el presupune ca fiind pretutindeni prezentă necesitatea cea mai strictă, nu

există nici întrerupere bruscă, nici intervenţie străină în cursul natural al lucrurilor. Doar gândirea se desprinde de orice concepţie antropomorfică a mitului, şi ajungem în sfârşit la o *ipoteză* utilizabilă din punct de vedere ştiinţific; această ipoteză, materialismul, a fost totdeauna de cea mai mare utilitate. Este concepţia cea mai terestră; porneşte de la calităţile reale ale materiei, nu caută dintr-odată, ca în ipoteza lui *Nous* sau cauzele finale ale lui Aristotel, să depăşească forţele cele mai simple. E o gândire măreaţă întoarcerea la manifestările nenumărate ale unei forţe unice, de specia cea mai comună, pentru a explica universul dominat de ordine şi de finalitate strictă. Materia care se mişcă conform legilor celor mai generale dă naştere, cu ajutorul unui mecanism orb, unor efecte care par scopurile unei înţelepciuni supreme. Să citim în Kant, *Istoria naturală a cerului* (p. 48, ediţia Rosenkranz): „Admit că materia întregului univers se găseşte într-o stare de dispersie generală şi din aceasta face un haos desăvârşit. Văd substanţele formându-se în virtutea legilor comune ale atracţiei şi modificându-şi prin şocuri mişcarea. Gust plăcerea de a vedea un tot bine ordonat născându-se fără ajutorul unor fabule arbitrare, ca efect al legilor mecanice bine cunoscute, şi acest tot este atât de asemănător universului pe care-l avem sub ochi, încât nu mă pot împiedica să-l socotesc a fi însuşi acest univers. Nu voi contesta deci că teoria lui Lucreţiu sau a predecesorilor săi, Epicur, Leucip şi Democrit, prezintă o mare analogie cu propria mea teorie. Mi se pare că s-ar putea spune aici într-un sens, fără o prea mare imprudenţă: «Daţi-mi materia, şi am să vă fac o lume»“. (Vezi Fr[iedrich] Alb[ert] Lange, *Geschichte des Materialismus* / *Istoria materialismului*.)

Iată cum îşi reprezintă Democrit formarea unei lumi date: atomii plutesc permanent agitaţi în spaţiul infinit; încă din Antichitate a fost blamat acest punct de plecare, spunându-se că lumea ar fi fost mişcată şi s-ar fi născut din „întâmplare“, prin hazard, *concursu quodam fortuito*, că „hazardul orb“ ar domni în gândirea materialiştilor. Dar acesta este un mod foarte puţin filozofic de a ne exprima. Ceea ce trebuie spus este că există o cauzalitate fără finalitate, *ananke* fără intenţii. Nu e aici vorba de hazard, ci de un ansamblu de legi riguroase, însă neraţionale…

Democrit deduce orice mişcare din spaţiul vid şi din gravitaţie. Atomii grei cad şi fac să urce în sus atomii uşori sub presiunea lor. Mişcarea originară este, bineînţeles, verticală, o cădere regulată şi veşnică în infinitul spaţiului; nu i se poate indica viteza, căci, spaţiul fiind infinit şi căderea regulată, nu există pentru ea o viteză drept criteriu de măsură…

Cum au ajuns atomii să facă mişcări laterale, să formeze vârtejuri în regularitatea combinaţiilor care se alcătuiau şi se desfăceau? Dacă totul cădea cu aceeaşi viteză, aceasta ar fi echivalent cu repausul absolut; viteza fiind inegală, ei se întâlnesc, unii sunt respinşi, se produce o mişcare giratorie. Vârtejul acesta apropie la început ceea ce este de aceeaşi natură. Când atomii în echilibru sunt atât de numeroşi încât nu se mai pot mişca, cei mai uşori sunt respinşi către vidul exterior, ca şi cum ar fi expulzaţi; ceilalţi rămân laolaltă, se împletesc între ei şi formează un fel de conglomerat… Fiecare din aceste conglomerate care se separă din masa corpurilor primitive constituie o lume; există un număr infinit de lumi. S-au născut, vor pieri.

De fiecare dată când ia naştere o lume, aceasta înseamnă că o masă produsă de şocul atomilor eterogeni s-a separat, s-a despărţit; părţile cele mai uşoare sunt împinse în sus; sub efectul combinat al forţelor opuse, masa intră în rotaţie, elementele respinse în afară se depun la exterior ca o peliculă. Această anvelopă se subţiază tot mai mult, anumite părţi din ea fiind antrenate spre centru de mişcarea de rotaţie. Atomii centrali formează pământul, cei care se ridică în sus formează cerul, focul, aerul. Anumiţi atomi formează mase dense, însă aerul care le antrenează este el însuşi antrenat într-un vârtej rapid; se usucă puţin câte puţin şi ajung să ia foc datorită rapidităţii mişcării (e vorba de aştri). La fel, particulele corpului terestru sunt puţin câte puţin smulse de vânt şi de aştri şi se infiltrează în apă prin interstiţii şi adâncituri. Pământul se solidifică astfel. Treptat, el ajunge să ocupe o poziţie fixă în centrul universului; la început, când era încă mic şi uşor, se mişca de ici, colo. Soarele şi luna, la un stadiu mai vechi al formaţiei lor, au fost sorbiţi de masele care se mişcau în jurul nucleului terestru şi s-au găsit astfel atrase în sistemul nostru sideral.

Naşterea *fiinţelor însufleţite*. Esenţa sufletului stă în forţa sa însufleţitoare; ea este cea care mişcă fiinţele însufleţite. Gândirea este o

mişcare. Sufletul trebuie deci să fie făcut din materia cea mai mobilă, din atomi subtili, netezi şi rotunjiţi (de foc). Particulele acestea de foc sunt răspândite în tot corpul; între toţi atomii corporali se intercalează câte un atom de suflet. Ei se mişcă perpetuu. Prin subtilitatea şi prin mobilitatea lor, ei riscă să fie smulşi din corp de către aerul înconjurător. De aceasta ne apără respiraţia, care ne aduce fără încetare din afară noi atomi de foc şi de suflet pentru a înlocui atomii dispăruţi şi care îi respinge spre înlăuntrul corpului pe acei atomi care ar vrea să scape în afară. Dacă respiraţia încetează, focul interior scapă în afară. Rezultatul e moartea. Aceasta nu se produce deodată, într-o clipă; se poate ca viaţa să fie restabilită după dispariţia unei părţi a sufletului. *Somnul – moarte aparentă*…

Teoria percepţiilor prin simţuri. Contactul nu e imediat, se realizează cu ajutorul aşa-numitelor *aporrhoai*. Acestea pătrund în corp prin simţuri şi se răspândesc în toate părţile corpului; de aici se naşte reprezentarea pe care o avea despre lucruri. Sunt necesare două condiţii: o anumită forţă a impresiilor şi afinitatea organelor care le primesc. Numai asemănătorul poate resimţi ceea ce îi este asemănător, percepem lucrurile cu ajutorul părţilor din fiinţa noastră care sunt analoage acestor lucruri…

Percepţia este identică cu gândirea. Şi una, şi cealaltă sunt modificări mecanice ale materiei sufletului; dacă sufletul este adus de această mişcare la o temperatură convenabilă, el percepe exact obiectele, gândirea e sănătoasă. Dacă mişcarea îl încălzeşte sau îl răceşte în exces, reprezentările sunt false şi gândirea este nesănătoasă. De aici pornesc adevăratele dificultăţi ale materialismului, pentru că el începe să-şi simtă propriul *proton pseudos* [primă premisă falsă]. Tot ceea ce este obiectiv, are întindere, acţionează, deci e material, tot ceea ce materialismul consideră drept fundamentul său cel mai solid, nu este decât un dat extrem de mediat, un concret extrem de relativ, care a trecut prin mecanismul creierului şi s-a acomodat formelor timpului, spaţiului şi cauzalităţii, datorită cărora el se înfăţişează ca având întindere în spaţiu şi acţionând în timp. Dintr-un asemenea dat materialismul vrea în prezent să deducă singurul dat imediat, reprezentarea. Dar aceasta constituie un prodigios sofism al unei *petitio principii* [argument circular, cerc vicios] în serie; dintr-odată, ultima verigă a lanţului apare ca fiind punctul de pornire de care depindea dinainte prima

verigă a lanţului. Astfel, materialismul a putut fi comparat cu baronul din fabulă, care, atunci când traversa călare un râu, îşi ridica armăsarul strângându-l între pulpe, şi se ridica pe sine trăgându-se de propria perucă. Absurditatea constă în faptul că se pleacă de la un dat obiectiv, când, de fapt, orice dat obiectiv este determinat în mai multe feluri de subiectul care gândeşte şi dispare cu totul când se face abstracţie de subiect. Pe de altă parte, materialismul este o ipoteză preţioasă şi de un adevăr relativ, chiar şi după ce a fost descoperit acel *proton pseudos*; el constituie o reprezentare comodă în ştiinţele naturale, şi toate rezultatele îi rămân adevărate pentru noi, dacă nu în absolut. E vorba despre o lume care este a noastră, şi la producerea căreia noi cooperăm toată vremea.

(*GA*, vol. XIX, pp. 204–213)

I-am rămâne datori lui Democrit multe sacrificii funerare chiar dacă n-ar fi decât pentru a îndrepta, cât de puţin, nedreptăţile săvârşite în trecut în ce-l priveşte. Este într-adevăr un lucru rar ca un scriitor de importanţă considerabilă să fi suferit atâtea atacuri din atâtea motivări diverse. Teologii şi metafizicienii au îngrămădit asupra lui obiecţiile lor vechi faţă de materialism. Divinul Platon nu a mers chiar până la a-i socoti scrierile atât de primejdioase, încât urmărea să le distrugă printr-un autodafe particular? Şi n-a fost împiedicat de la aceasta decât gândindu-se până la urmă că era, oricum, prea târziu, că otrava se răspândise deja. Mai târziu, obscurantiştii din Antichitate s-au răzbunat pe el introducând sub numele său, printr-o adevărată contrabandă, scrierile lor de magie şi de alchimie, ceea ce l-a împovărat pe acest părinte al tuturor tendinţelor raţionaliste cu reputaţia unui mare magician. Creştinismul atunci născându-se, în sfârşit, a reuşit să pună în aplicare planul energic al lui Platon; şi, fără îndoială, un secol anticosmic avea în mod necesar să considere scrierile lui Democrit, ca şi pe cele ale lui Epicur, ca fiind întruparea păgânismului. I-a rămas, în sfârşit, epocii noastre rolul de a-i nega omului măreţia filozofică şi de a-i atribui un temperament de sofist. Toate aceste atacuri se desfăşoară pe un teren pe care nu-l mai putem apăra.

(*GA*, vol. XIX, p. 327)

Fragmentele de *Morală* au, în parte, un ton fluent, de om de lume, precum şi o formă frumoasă. Nu amintesc nici de stoicism, nici de platonism, ci, pe ici, pe colo, te fac să te gândeşti la Aristotel şi la *metriopathia* [moderaţia pasiunilor] sa.

Ele nu sunt deloc nedemne de Democrit. E o problemă psihologică să poţi fi sigur cine le-a scris. Tradiţia nu dovedeşte nimic… La aceasta se adaugă obscuritatea în care ne aflăm în continuare în ce-l priveşte pe Leucip. Presupunând că el ar fi inventatorul ideii principale, putem totuşi să-i atribuim şi lui Democrit o mare diversitate de vederi.

(*GA*, vol. XIX, p. 368)

Toţi materialiştii consideră că, dacă omul este nefericit, aceasta înseamnă că el nu cunoaşte natura. *Sistemul Naturii*[11] începe cu aceste cuvinte: „Omul este nefericit pentru că nu cunoaşte Natura“.

11. *Cf.* Lange, *Geschichte des Materialismus* / *Istoria materialismului* (*n.ed.fr.*).

(*GA*, vol. XIX, p. 369)

În problema *creaţiei lumii*, Democrit ştie precis cum stau lucrurile. O suită nesfârşită de ani, la fiecare o mie de ani câte o pietricică adăugată celorlalte, şi pământul sfârşeşte prin a fi ceea ce este acum.

În ce priveşte problema *originii lumii*, el a făcut de asemenea cu totul şi cu totul lumină.

Materialismul este elementul conservator în ştiinţă ca şi în viaţă. Etica lui Democrit este conservatoare.

„Mulţumeşte-te cu lumea aşa cum este ea“, acesta e canonul moral pe care l-a produs materialismul. O deplină virilitate a gândului şi a cercetării se arată în gândirea lui Democrit. Cu toate acestea, el nu pierde simţul poeziei. Aceasta o dovedeşte propria sa descriere, judecăţile sale despre poeţi, pe care-i consideră profeţi ai adevărului (aceasta i se pare un lucru firesc).

Nu credem în poveşti, dar le simţim totuşi forţa poetică.

(*GA*, vol. XIX, pp. 371–372)

Caracteristică a gândirii lui Democrit:

Gustul pentru ştiinţă. *Aitiai* [Cauzele]. Călătorii.
Claritate. Adversitate faţă de bizarerie.
Simplitatea metodei.
Avânt poetic (poezie a atomismului).
Sentiment al unui puternic progres.
Încredere absolută în sistemul său.
Răul exclus din sistemul său.

Linişte a sufletului, rezultatul studiului ştiinţific. Pitagora.

Nelinişti mitice: raţionalism.
Nelinişti morale: ascetism.
Nelinişti politice: chietism.
Nelinişti conjugale: adoptarea unui fiu.

[Marchizul de] Vauvenargues spune cu îndreptăţire că marile gânduri vin din inimă. În morală se află cheia fizicii lui Democrit. Cum să te simţi eliberat de orice Lucru care nu poate fi cunoscut – acesta este scopul filozofiei sale. Sistemele anterioare nu-i dăruiseră acest sentiment, căci lăsau să subziste un element iraţional. Din această cauză, a căutat să reducă totul la ceea ce este cel mai uşor de înţeles, căderea, şocul ciocnirii.

Voia să se simtă în lume ca într-o încăpere luminoasă. Raţionalist întrupat, părinte al raţionalismului, el se acomoda în felul său cu zeii, cu spectacolul jertfelor etc.

Democrit trebuie, fără îndoială, să fie trecut de asemenea printre melancolici…

Scopul este *otium litteratum*: „să aibă liniştea“ [dedicată studiului].

Democrit, un Humboldt al lumii vechi.

Se simte împins să rătăcească prin lume. Se reîntoarce sărac şi lipsit de resurse, constrâns, asemenea unui cerşetor, să trăiască din pomana fratelui său. Cetatea sa natală îl consideră a fi un om miraculos. I se refuză o îngropăciune onorabilă, până în ziua când rudele sale iau partea defunctului şi se ridică monumente în cinstea celui care, dispreţuit în timpul vieţii, a fost cât pe-aci să moară de foame.

Îşi rezolvă prea repede îndatorirea de a construi universul şi a construi morala. Problemele cele mai profunde îi rămân ascunse. Pentru că voinţa este cea care constituie resortul cercetării sale; ceea ce vrea el este să termine cu toate şi să ajungă la cunoaşterea ultimă. Se aranjează în această muncă, şi aici îşi găseşte siguranţa şi încrederea în sine. Nu remarcase până la el, atunci când a trecut în revistă sistemele predecesorilor, o abundenţă infinită a unor puncte de vedere diferite; a păstrat de la rarii săi predecesori ceea ce era omogen cu vederile sale, ceea ce i se părea inteligibil şi simplu, şi a condamnat, fără menajamente, intruziunea unei lumi mitice. Este deci un raţionalist plin de încredere; crede în virtutea eliberatoare a sistemului său şi elimină din el tot ceea ce este rău sau imperfect.

Este astfel primul dintre greci care a înţeles *caracterul* spiritului ştiinţific, care constă în a explica în chip coerent o mulţime de fenomene, fără a introduce în momentele dificile vreun *deus ex machina*. Acest nou tip de gândire i-a impresionat pe greci. Un asemenea devotament faţă de ştiinţă, care a avut drept rezultat o viaţă de rătăciri şi nelinişti, plină de privaţiuni, şi, la sfârşit, o bătrâneţe petrecută în sărăcie, era contrară unei culturi armonioase, unei mediocrităţi armonioase. Democrit simţea el însuşi că exista aici un principiu nou de viaţă; el considera că o descoperire ştiinţifică este ceva mai preţios şi mai sublim decât imperiul persan. Credea a fi găsit în viaţa omului de ştiinţă scopul oricărui eudemonism. Condamna din acest punct de vedere viaţa vulgului şi pe cea a vechilor filozofi. Explica suferinţa şi relele umanităţii prin faptul că ea duce o viaţă neştiinţifică şi mai ales prin frica pe care o simt oamenii faţă de zei. Se gândea fără îndoială atunci la marele său înaintaş Empedocle şi la sumbra sa mitologie. Avea o încredere absolută în raţiune. Lumea şi oamenii, după cele ce credea el, îi fuseseră dezvăluite lui, astfel că respingea vălurile şi bornele pe care alţii le impun acestei raţiuni. O viaţă ştiinţifică la vremea aceea constituia un paradox, şi Democrit se comporta ca un apostol entuziast al doctrinei noi. De aici flacăra poetică a expunerii sale, care nouă ni se pare puţin ostentativă. Poezia nu intră în sistemul său, ci în credinţa pe care o are el în acest sistem. La fel trebuie să ne explicăm şi entuziasmul pitagoreicilor faţă de Număr; primii comentatori ai cunoaşterii ştiinţifice au fost priviţi de greci cu un fel de uimire a beţiei.

Metoda de gândire a lui Democrit avea deci, din punctul lui de vedere, o valoare morală; credea că oamenii ar fi fericiţi dacă metoda sa ştiinţifică ar fi ajuns să fie pusă în aplicare; prin aceasta ne face să ne gândim la Auguste Comte. Această credinţă l-a făcut să fie poet, oricât de puţin ar fi aici poezia în cauză. Şi-a dedicat întreaga viaţă efortului de a pătrunde tot felul de adevăruri cu ajutorul metodei sale. A fost astfel primul care a explorat sistematic toate ştiinţele.

Democrit, o frumoasă natură greacă, asemănător unei statui, în aparenţă rece, dar însufleţit de un foc tainic.

Obişnuim să-i dispreţuim puţin pe democritienii zilelor noastre, pe bună dreptate. Căci ei sunt oamenii care nu au învăţat nimic, suflete seci. Atomismul în sine comportă o poezie grandioasă. O ploaie veşnică de mici corpuri diferite care cade cu mişcări foarte variate şi, plouând astfel, se împletesc până ajung să formeze un vârtej.

Subtilitatea acestei *aitologia* [ştiinţă a cauzelor] îl caracterizează pe Democrit.

(*GA*, vol. XIX, pp. 372–375)

Ceea ce caracterizează atomismul lui Democrit este calitatea concretă şi inteligibilă a fenomenelor naturale.

Empedocle unea atomii prin dragoste şi ură.

Newton este cel care a repurtat triumful asupra principiului lui Democrit.

(*GA*, vol. XIX, pp. 377–378)

Democrit este cel dintâi care a exclus în chip riguros orice element mitic. El este primul raţionalist. În acest ansamblu se plasează operele sale morale… Este firesc să-l fi admirat pe Pitagora; viaţa sa însăşi are ceva pitagoreic… Calomnia nu-l atinge. Fragmentele sale de *Morală* îl apără din acest punct de vedere.

Aceste opere morale arată că nucleul filozofiei sale se găseşte în morală. Idealul său este să fie lăsat în pace să-şi ducă viaţa sa liniştită de savant. Ia în considerare diferitele aspecte prin care oamenii pot ajunge să simtă neliniştea. Entuziasmul pe care-l simte pentru ştiinţă este pitagoreic. Probabil că era matematician şi muzician.

(*GA*, vol. XIX, pp. 377–378)

Democrit şi *Leucip* – „dublii“. Nu pot fi amândoi novatori. Astfel, Epicur nega existenţa lui Leucip. Semn de impertinenţă…

Democrit este, desigur, discipolul. Dacă el şi-a eclipsat totuşi maestrul şi a fondat o mare şcoală, trebuie să existe pentru aceasta raţiuni anume. În orice caz, el şi-a depăşit maestrul, şi încă de departe. Aristotel îi admiră universalitatea. Călătoriile sale sunt semnul unei curiozităţi universale. Caracterul filozofiei sale este transparenţa elementelor şi limpezimea. În plus, avântul poetic. În acest avânt, tocmai, se manifestă entuziasmul pentru sistemul său. Să ne gândim la toate sistemele materialiste. Toate cred că ar fi rezolvat enigma universului şi i-ar fi făcut astfel fericiţi pe oameni. Democrit este primul care exclude cu severitate orice element mitic. El este primul raţionalist. Scrierile sale etice sunt tocmai de ordinul acesta. Ar fi surprinzător ca Democrit să nu-şi fi dat seama de orientarea morală a propriului său sistem. *Athaumastia* [lipsa uimirii] faţă de ordinea fizică şi faţă de mit îi caracterizează pe toţi materialiştii…

Democrit a imprimat doctrinei sale o formă frumoasă. El este poet ca şi Lucreţiu. Aceasta explică de ce doctrina sa şi-a croit drum, şi numele lui Democrit a ajuns mai preţuit decât cel al lui Leucip, aşa cum numele lui Amerigo a triumfat asupra adevăratului descoperitor. În cazul acesta, cel mai universal din cei doi este cel care a extins sistemul asupra unor sfere noi.

(*GA*, vol. XIX, pp. 377, 380)

Pitagoreicii

Pentru a înţelege principiile lor fundamentale, trebuie să pornim de la eleatism. Cum este posibilă o pluralitate? Prin faptul că non-fiinţa are o fiinţă. Ei identifică deci non-fiinţa cu Apeiron-ul lui Anaximandros, cu Nedeterminatul absolut, cu ceea ce nu are nici o însuşire; acestuia i se opune în mod absolut Determinatul, Peras. Dar amândoi constituie, compun Unul, despre care se poate spune că este şi par, şi impar, delimitat şi nelimitat, necalificat şi calificat. Ei afirmă deci, împotriva eleaţilor, că, dacă Unul există, el a fost format în orice caz din două principii, căci există atunci de asemenea o pluralitate; din unitate purcede seria de numere aritmetice (monadice), apoi numerele geometrice sau mărimile (forme

spaţiale). Deci Unitatea a devenit, prin urmare există şi o pluralitate. Îndată ce avem punctul, linia, suprafeţele şi corpurile, avem şi obiectele materiale; numărul este esenţa proprie a lucrurilor. Eleaţii spun: „Nu există non-fiinţa, deci totul este o unitate“. Pitagoreicii: „Unitatea este ea însăşi rezultatul unei fiinţe şi al unei non-fiinţe, deci există în orice caz şi non-fiinţă, deci de asemenea o pluralitate“.

La prima vedere este vorba aici de o speculaţie cu totul insolită. Punctul de pornire mi se pare a fi *apologia ştiinţei matematice* împotriva eleatismului. Ne amintim de dialectica lui Parmenide. Acolo se spune despre Unitate (presupunând că nu există pluralitate): 1. că ea nu are părţi şi nu este un tot; 2. deci că nu are nici limite; 3. deci că ea nu este nicăieri; 4. că nu poate nici să fie în repaus etc. Dar, pe de altă parte, Fiinţa şi Unitatea dau Unitatea existentă, deci diversitatea, şi părţile multiple, şi numărul şi pluralitatea fiinţei, şi delimitarea etc. Aici e vorba de un demers analog: este atacat conceptul Unităţii existente, pentru că el comportă predicate contradictorii, e vorba deci de un obiect contradictoriu, imposibil. Matematicienii pitagoreici credeau în realitatea legilor pe care le descoperiseră; le ajungea că existenţa Unităţii fusese afirmată pentru a deduce astfel şi pluralitatea. Şi ei credeau că disting esenţa adevărată a lucrurilor în raporturile lor numerale. Nu există deci calităţi, nimic altceva decât cantităţi, nu cantităţi de elemente (apă, foc etc.), ci delimitări ale nelimitatului, ale lui *Apeiron*; este analogic fiinţei potenţiale a acelei *hyle* [materie] a lui Aristotel. Astfel orice lucru se naşte din doi factori opuşi. Din nou, aici, dualism. Un remarcabil tabel alcătuit de Aristotel (*Metaphysica*, I, 5); delimitat, nelimitat; impar, par; unu, multiplu; dreapta, stânga; masculin, feminin; imobil, agitat; drept, curb; lumină, tenebre; bun, rău; pătrat, oblong. Pe de o parte avem deci: delimitat, impar, unu, dreapta, masculin, imobil, drept, lumină, bun, pătrat; pe de altă parte, nelimitat, par, multiplu, stânga, feminin, agitat, curb, tenebre, rău, oblong. Aceasta aminteşte de tabela model a lui Parmenide. *Fiinţa* este lumină, deci subtilă, caldă, activă, *non-fiinţa* este noapte, deci densă, rece, pasivă.

Punctul de plecare care ne permite să afirmăm că tot ceea ce este calificativ este cantitativ se găseşte în acustică…

[*Teoria coardelor sonore; raportul dintre intervale; modul dorian.*]

Într-adevăr, muzica este cel mai bun exemplu pentru ceea ce voiau să semnifice pitagoreicii. Muzica în măsura în care nu există decât în nervii noştri şi în creierul nostru; în afară de noi sau în ea însăşi (în sensul lui Locke), ea nu se compune decât din raporturi numerice în ce priveşte ritmul, dacă e vorba de cantitatea sa, şi în ce priveşte tonalitatea, dacă e vorba de calitatea sa, după cum îi luăm în considerare elementul armonic sau elementul ritmic. În acelaşi sens am putea exprima fiinţa universului, căruia muzica îi este, cel puţin într-un sens, imaginea, cu ajutorul exclusiv al numerelor. Şi aici este, strict vorbind, domeniul chimiei şi al ştiinţelor naturale. Este vorba de a găsi formule matematice pentru forţele absolut impenetrabile. Ştiinţa noastră este, în sensul acesta, pitagoreică. În chimie, avem un amestec de atomism şi de pitagoreism, căruia Ecphantus, în Antichitate, îi era socotit deschizător de drum.

Contribuţia originală a pitagoreicilor este deci o invenţie extrem de importantă; semnificaţia numărului, deci posibilitatea unei cercetări exacte în fizică. În celelalte sisteme de fizică era tot timpul vorba de elemente şi de combinaţiile dintre ele. Calităţile se năşteau prin combinaţii şi prin disociere; acum în sfârşit se afirmă că aceste calităţi rezidă în diversitatea proporţiilor. Dar eram încă departe de la acest presentiment la aplicaţia exactă. Pentru moment ei s-au mulţumit cu analogii fanteziste…

[*Simbolismul numerelor pitagoreice; unul este raţiunea, doi, opinia, patru, dreptatea, cinci, mariajul, zece, perfecţiunea etc.; unu este punctul, doi este linia, trei, suprafaţa, patru, volumul. Cosmogonie. Universul şi planetele sferice. Armonia spaţiilor.*]

Dacă ne întrebăm de ce anume putem lega filozofia pitagoreică, găsim întâi sistemul lui Parmenide, care făcea să se nască toate lucrurile dintr-o dualitate; apoi *Apeiron*-ul lui Anaximandros, delimitat şi mişcat de focul lui Heraclit. Dar, evident, aici nu sunt decât probleme secundare; la origine a fost descoperirea analogiilor numerice în univers, punct de vedere cu totul nou. Pentru a apăra această idee împotriva doctrinei unitare a eleaţilor, ei au trebuit să construiască noţiunea de număr, a trebuit deci ca Unitatea, ea

însăşi, să fie efectul unei deveniri; au reluat atunci ideea heracliteană a lui *Polemos*, părinte al tuturor lucrurilor, şi a Armoniei, care uneşte calităţile opuse; această forţă Parmenide o numea Aphrodita. Ea simboliza geneza tuturor lucrurilor pornind de la octavă. Au descompus cele două elemente din care se naşte numărul în *par* şi *impar*. Au identificat aceste noţiuni cu termenii filozofici deja uzuali. A denumi *Apeiron* Parul, aceasta este marea lor inovaţie; pentru că imparii, pe care-i numeau *gnomones*, dădeau naştere unei serii nelimitate de numere, numerele pătrate. Se întorc astfel legându-se de Anaximandros, care reapare aici pentru ultima dată. Dar ei identifică această limită cu focul lui Heraclit, a cărei misiune este în prezent să dizolve indefinitul în tot atâtea rapoarte numerale definite; este în esenţă o forţă *calculatoare*. Dacă ar fi împrumutat de la Heraclit cuvântul *logos*, ar fi înţeles prin aceasta *proporţia* (ceea ce fixează proporţiile, aşa cum *peras* fixează limita). Ideea lor fundamentală este: *materia, pe care ne-o reprezentăm cu totul despuiată de calitate, nu capătă decât prin raporturi numerale cutare sau cutare calitate definită*. Este răspunsul dat problemei lui Anaximandros. Devenirea este un calcul. Aceasta aminteşte formula lui Leibniz, care spunea că muzica este *exercitum arithmeticae occultum nescientis se numerare animi* [„un exerciţiu ocult de aritmetică al unui spirit care nu ştie că numără“]. Pitagoreicii ar fi putut spune acelaşi lucru despre univers, dar fără a putea spune *cine* face acest calcul.

(*GA*, vol. XIX, pp. 214–224)

Socrate

Socrate este un plebeu incult, şi care nu şi-a corectat, prin faptul că a ajuns un autodidact, ceea ce i-a lipsit instruirii în propria sa tinereţe. El este în mod cu totul deosebit un om urât şi, după cum a spus el însuşi, înzestrat cu pasiunile cele mai violente. Nasul teşit, buzele groase, ochii ieşiţi din orbite. Aristoxene (al cărui tată, Spintharos, îl cunoştea pe Socrate) aduce mărturie despre înclinaţia sa spre mânie. Era un autodidact în morală; un suflu de moralitate emană de la el. Energie extremă, încordată spre o reformă morală. În aceasta stă singurul interes pe care-l prezintă.

Remarcabil este *mijlocul* de care se foloseşte această reformă morală; în ce priveşte reforma însăşi, ea este şi scopul pitagoreicilor; este mijlocul

ales, *episteme*. Ceea ce îl deosebeşte pe Socrate, faptul că a ales *cunoaşterea* ca drum al virtuţii, aceasta îi defineşte temperamentul filozofic; *dialectica* este *calea unică*. Lupta împotriva voluptăţii, dorinţei, mâniei etc. este îndreptată împotriva unei *amathia* [neştiinţă] care le este cauză.

El este primul care a filozofat asupra *vieţii*, şi toate şcolile plecând de la el sunt în primul rând filozofii ale vieţii. O viaţă condusă de gândire! Gândirea slujeşte vieţii, în timp ce la toţi filozofii anteriori viaţa slujea gândirii şi cunoaşterii; la Socrate viaţa integră este scopul, pentru ceilalţi este o treaptă eminentă a cunoaşterii exacte. Astfel, filozofia socratică este absolut *practică*; este ostilă oricărei cunoaşteri care nu este unită cu efecte morale – este folosibilă pentru *toţi*, populară, căci susţine că virtutea poate fi învăţată. Nu face apel nici la geniu, nici la facultăţile superioare ale înţelegerii. Până atunci oamenii se mulţumeau cu moravuri simple şi cu prescripţii religioase; filozofia Celor Şapte Înţelepţi se reduce la formula morală practică şi vie, respectată în întreaga Grecie. Acum începe contestarea valorii instinctelor morale; cunoaşterea clară va constitui singurul merit, această cunoaştere limpede îi va aduce omului de asemenea şi virtutea. Căci credinţa lui Socrate este că cunoaşterea şi moralitatea sunt identice. Dar, dacă inversăm termenii, obţinem următoarea afirmaţie tulburătoare: pretutindeni unde lipseşte cunoaşterea clară este răul (*kakon*). Aici Socrate devine *cenzorul timpului* său; el examinează în ce măsură oamenii acţionează în virtutea unor impulsuri obscure sau în deplină cunoştinţă; în cunoaştere limpede. El obţine acest rezultat democratic, anume că meşteşugarii cei mai umili le sunt superiori oamenilor de stat, oratorilor, artiştilor vremii sale. Să luăm un dulgher, un cazangiu, un constructor de nave, un chirurg şi să le examinăm cunoştinţele tehnice – fiecare dintre ei va şti să spună de la ce persoane şi prin ce mijloace a dobândit aceste cunoştinţe. Dar dacă întrebăm: „Ce este dreptatea? pietatea? democraţia? legea?“, toată lumea va crede că ştie să răspundă. Socrate nu găseşte însă aici decât prezumţie şi *amathia*. El îşi asumă rolul celui care chestionează, însă îşi convinge interlocutorii de propria lor inferioritate. Prima sa exigenţă este deci să obţină o definiţie scoasă din domeniul moral, social şi politic; procedeul său este dialectic sau epagogic. Lumea întreagă a ceea ce numeşte el *anthropina* [lucruri omeneşti] îi apare ca o lume a

amathia-ei. Există cuvinte, dar care nu sunt solid legate de nici o idee. Efortul său tinde să pună ordine în această lume, căci el crede că, odată făcută ordinea, omul nu va putea face altfel decât să trăiască potrivit virtuţii. O doctrină a „bunurilor morale“ constituie scopul tuturor şcolilor care purced de la el, un fel de aritmetică şi de măsurătoare a lumii morale. Întreaga filozofie anterioară aparţine încă epocii în care instinctele morale sunt intacte.

Heraclit, Anaxagoras, Democrit, Empedocle sunt impregnaţi de moralitate helenică, însă în formele diverse ale moralei helenice. Acum întâlnim căutarea unei morale pur omeneşti, întemeiată pe bazele unei ştiinţe, ale unei cunoaşteri. La cei de dinainte ea era prezentă ca un suflu viu. Această morală, pur umană, căutată acum, se opune conduitei greceşti tradiţionale; conduita morală trebuie să fie redusă la un act de cunoaştere. Trebuie spus de asemenea că, în epocile de dezagregare, morala socratică şi-a slujit bine scopul; dintre oamenii care reflectau, cei mai buni trăiau în conformitate cu o etică filozofică. O rază morală emană deci de la Socrate; el este în aceasta profet şi preot. Are sentimentul misiunii sale…

Socrate a crezut dintotdeauna că va fi condamnat, nu şi-a pregătit apărarea (împiedicat de demonul său). Se gândea că venise pentru el momentul să moară, că bătrâneţea i-ar fi făcut cu neputinţă să-şi urmeze modul obişnuit de viaţă; credea, pe lângă acestea, că o asemenea moarte ar constitui o învăţătură de mare putere. Astfel trebuie înţeleasă grandioasa sa apologie; vorbeşte pentru *posteritate*. Ce majoritate slabă a fost cea care l-a condamnat: din 557 de judecători, abia 6 sau 7 peste jumătate! Fără îndoială, ei au reacţionat astfel la ofensa adusă tribunalului. Xenophon spune la modul expres că ar fi fost cu uşurinţă achitat de către Dicasti, dacă s-ar fi arătat în cât de mică măsură mai moderat. Socrate şi-a atras sentinţa de bunăvoie. Pedeapsa urma să fie fixată de un verdict special al Dicastilor; acuzatorul l-a întrebat ce pedeapsă cerea el însuşi; şi aici, Socrate, mai arogant decât oricând, a sugerat că ar fi vrut să fie hrănit toată viaţa în Prytaneu. Ca amendă, propune o mină; Platon şi prietenii săi îl sfătuiesc să ceară treizeci de mine, şi se declară garanţi pentru aceasta. Dacă ar fi propus treizeci de mine, fără alte impertinenţe, ar fi fost achitat. Însă tribunalul s-a simţit profund ofensat.

Socrate ştia ce făcea; îşi voia moartea. Avea o ocazie magnifică să arate până la ce punct era superior oricărei frici şi oricărei slăbiciuni omeneşti şi care era demnitatea misiunii sale divine. Grotius spune că moartea l-a înălţat în întreaga sa grandoare şi în toată gloria sa, asemenea unui soare tropical în amurg. Instinctele au fost învinse; luciditatea spirituală îi conduce viaţa şi alege moartea; toate sistemele de morală ale Antichităţii se străduiesc să atingă sau să înţeleagă acest act sublim. Socrate conjurând frica de moarte este ultimul tip de înţelept care ne mai este oferit: înţeleptul învingător asupra instinctelor prin întreaga *sophia* pe care o stăpâneşte. Cu el se încheie linia celor pe care-i numim *sophoi* originari şi caracteristici; ne gândim la Heraclit, la Parmenide, la Empedocle, la Democrit, la Socrate. Ceea ce începe acum este o nouă epocă de *sophoi*, începând cu Platon, caractere complexe formate prin reuniunea curentelor venite de la asemenea *sophoi* originari şi exclusivi. Am atins deci capătul pe care mi-l propusesem; am să vorbesc mai târziu despre şcolile socratice şi despre semnificaţia lor pentru viaţa helenică.

(*GA,* vol. XIX, pp. 227–229, 233–236)